تقی الدین ابوالعبا تصویر ابو عبد الرحمن الکردي

براساس منابع اهل سنت

تحقیقی پیرامون
اجتهاد ائمه

ترجمه:

دکتر احمد آریا نژاد

تحقیقی پیرامون

اجتهاد ائمه

نویسنده:

تقی الدین ابوالعباس احمد بن تیمیه حرانی

ترجمه:

دکتر احمد علی آریانژاد

سرشناسنامه	: ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم: ۶۶۱ - ۷۲۸ق
عنوان و نام پدیدآور	: تحقیقی پیرامون لجتهاد ائمه / نویسنده تقی الدین ابوالعباس احمد بن تیمیه حرانی. : ترجمه احمد علی آریانژاد.
مشخصات نشر	: زاهدان: حرمین، - ۱۳۸۷
مشخصات ظارهری:	۱۲۸ص.
شابک	: ۱۵۰۰۰ ریال: ج.۱: ۲-۰۶-۵۳۴۲--۶۰۰-۹۷۸
وضیعیت فهرستنویسی	: فیپا
عنوان قراردادی	: رفع الملام عن الائمه الاعلام. فارسی
موضوع	: اجتهاد (اهل سنت)
موضوع	: اجتهاد (اهل سنت) -- دفاعیه ها و ردیه ها
شناسه افزوده	: .آریا نژاد، احمد علی، ۱۳۴۰ - ، مترجم
رده بندی کنگره	: BP۱۶۷/۴/الف۲ر۷۰۴۱ ۱۳۸۷
رده بندی دیویی	۲۹۷/۳۱۱:
شماره کتابشناسی ملی	: ۱۶۱۵۰۶۹

شناسنامه کتاب

تحقیقی پیرامون اجتهاد ائمه

تقی الدین ابوالعباس احمد بن تیمیه حرانی

- مترجم: دکتر احمدعلی آریانژاد
- ناشر: انتشارات حرمین
- تیراژ: ۳۰۰۰ جلد
- سال و نوبت چاپ: ۱۳۸۸ـ اول
- قیمت: ۲۵۰۰ تومان
- شابک: ۲-۰۶-۵۳۴۲-۶۰۰-۹۷۸

مرکز پخش: زاهدان، توحید ۹، درب سوم شمالی ☎ ۲۴۳۱۲۱۰

فهرست مطالب

دیباچه

به نام آن که جان را فکرت آموخت

نوشتهٔ حاضر ترجمهٔ رسالهٔ موجز و مفید «*رفع الملام عن الائمة الاعلام*» اثر احمد بن شهاب الدین معروف به ابن تیمیه است. نویسنده، این کتاب را به انگیزهٔ رفع سرزنش از ائمهٔ دین به رشته تحریر در آورده است. ظاهراً این مهم را در شرایطی به انجام رسانده است که تعارض آرا و تفسیر بعضی از فقها از نصوص کتاب و سنت، اعتراض و سرزنش برخی از دین پژوهان را برانگیخته است. او برای ورود به بحث، ضرورت اجتهاد و نیاز به وجود مجتهدین را یک امر بدیهی در نظر گرفته است، و اصل سخن را متوجه علت و فلسفهٔ تنوع آرای متفاوت وگاه متضاد مجتهدین کرده است، و با استدلال، چگونگی پیدایش آرای متنوع و متضاد ائمه را به تصویر کشیده و رموز اختلاف فقهی را تبیین علمی نموده به گونه‌ای که خواننده با تأمل و تفکر در مطالب موجز و علمی رساله درمی یابد که اختلاف فقها و ائمهٔ مذاهب ناشی از قواعد و اصول علمی است، و مادامی که این اختلاف ریشه در اصول فقه و ضوابط علمی داشته باشد؛ اولاً: مجتهدین به سبب خطاهای اجتهادی نه تنها

سزاوار سرزنش، طعن و لعن نیستند، بلکه برای انجام اجتهاد و تلاش مخلصانه و عالمانه جهت تبیین کتاب و سنت، در نزد امت اسلامی از منزلت والایی برخوردارند و در بارگاه الهی نیز مأجور می باشند، و براساس آموزه های وحی، موالات و محبت با آنان به مثابهٔ وارثان پیامبر یک وظیفه شرعی است؛ ثانیاً: تنوع و تضاد آرای مذهبی امری طبیعی، و گریزناپذیر است و تلاش برای رفع کامل این گونه اختلافات نه ممکن است و نه مطلوب؛ زیرا آرای اجتهادی ناشی از هوی و هوس یا تمایلات و مصالح فردی و همچنین منافع سیاسی و مذهبی و حزبی نیست، تا بقای یک مذهب و نابودی بقیه را آرزو کنیم. واقعیت علمی این است که این نظرات، برآمده از نگاهی عالمانه و ضابطه‌مند به کتاب و سنت است و در عین وجود اختلاف و گاهی تضاد با یکدیگر متکی به اصول و قواعدی است که دست کم از مقبولیت نسبی برخوردارند. از این رو باید کتاب و سنت صحیح را معیار پذیرش یا عدم پذیرش این نظرات قرار دارد و بر اساس فهم بهترین نسل این امت، در دورهٔ رستاخیز اسلامی و پدیدهٔ فراگیر «بیداری اسلامی» در خصوص نحوهٔ برخورد و تعامل پیرامون مذاهب اسلامی با یکدیگر اقدام به ارائهٔ الگوی فکری و عملی برآمده از آموزه های ناب مکاتب فقهی مختلفی کرد که در تاریخ تشریع اسلامی ظهور نموده است. در این میان مکاتب: اهل رأی، اهل حدیث، مکتب اعتزال و مکتب ظاهری شهرت بیشتری یافته که امروزه نیز در حوزه های درس و تحقیق، و دانشگاهها و مؤسسات پژوهشی مورد توجه می باشند.

گاهی در مورد جایگاه ائمه و مذاهب چهارگانه دیدگاههایی مطرح می شود که نشان از افراط و تفریط دارد. در یک طرف عده ای در تقلید

از ائمه راه تعصب و جمود پیشه کرده اند، به طوری که اگر برای آنان مسلم و قطعی گردد که مذهب آنان در مسأله ای ناسازگار با کتاب و سنت است، به خود اجازه ی عدول از مذهب متبوع و تقلیدی خود را نمی دهند، و در عمل به گونه ای رفتار می کنند که گویا کتاب و سنت هیچ رسالتی غیر از توجیه و اثبات مذهب آنان را ندارد، و به زبان حال، کتاب و سنت را برای مذهب می طلبند، و نه مذهب را برای کتاب و سنت، و نصوص دینی را تابع مذهب می سازند، و نه مذهب را تابع نصوص، و شاگردی در مکتب قرآن و رسالت را رها ساخته و استادی بر آنان را پیشه ساخته اند. و در سوی دیگر عده ای را می بینیم که مذاهب مدون مشهور را بدعتی می شمارند که بر دین و دینداری تحمیل شده است و بعضاً از بدگویی به ائمه و پیروان آنان دریغ ندارند، حال آن که نفی مذهب، یا تک مذهبی، و یا انحصار در چهار مذهب یک اصل دینی نیست، و تقلید از یک مذهب خاص نه واجب است و نه بدعت؛ از این رو نمی توان همهٔ مردم و یا افراد را به تقلید از مذهب معینی مکلف نمود، و یا آنان را از پیروی یک مذهب خاص مانع شد؛ البته در این میان باید مفهوم تقلید را از مفهوم اتباع و پیروی جدا کرد.

شایان ذکر است که مذاهب فقهی اسلامی محدود به چهار مذهب نبوده و نیست، مذاهب دیگری غیر از اینها وجود داشته است که به لحاظ علمی اعتبار و جایگاه خاصی داشته اند و به دلایل تاریخی از ادامهٔ حیات اجتماعی باز مانده اند، که امروزه فقط در حوزه های تدریس و تحقیق، و تألیف آثار فقهی نوین، و همچنین پایان نامه های تحصیلی سطوح عالی از آنها استفاده می شود. عبدالله بن بشرمه (متوفی ۱۴۴ هـ)، محمد بن

عبدالرحمن قاضی کوفه (متوفی ۱۴۸ هـ)، عبدالرحمن بن عمرو اوزاعی (متوفی ۱۵۷ هـ)، سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱ هـ)، لیث بن سعد (متوفی ۱۷۵ هـ)، سفیان بن عیینه (متوفی ۱۹۸ هـ)، اسحاق بن راهویه (متوفی ۲۳۸ هـ)، و ابراهیم بن خالد بغدادی معروف به ابوثور (متوفی ۲۴۶ ه) از جمله ائمهٔ آن مذاهب هستند. اصول فقه این بزرگان نزدیک به مکاتب فقهی مدون است، اما آرای فقهی آنان محدود به نظرات فقهی مذاهب مشهور چهارگانه نیست؛ مثلاً از نکات جالب توجه برای طرفداران حقوق زن این است که در مذهب طبری و مذهب ظاهری، زنان اجازه دارند در کلیه ی امور، قضاوت و دادرسی نمایند، حال آن که امام ابوحنیفه فقط در امور مالی برای زنان حق قضاوت قائل شده است و مذاهب دیگر به طور کلی برای زنان چنین حقی را قائل نشده اند.[1]

تقلید به معنای رایج یعنی مراجعهٔ شخص غیر متخصص به یک فرد متخصص که هم وجاهت شرعی دارد، و هم عقل سلیم بر آن صحه می گذارد. و مهم آن که تقلید از هر یک از مذاهب اسلامی شرعاً و عقلاً جایز است، و یک مقلد می تواند به مثابه ی یک تصمیم از مذهب متبوع خود عدول نموده و از هر امام دیگری که بخواهد تقلید نماید. فرقی نمی کند که این امر به طور کلی باشد، و یا در بابی از ابواب فقه، و یا در برخی از احکام، از امام دیگری تقلید نماید.

بدیهی است که این مهم باید در سایه ی ضوابط حکیمانه و آگاهی

---

[1]. فلسفه قانونگذاری در اسلام، دکتر صحی محمصانی ترجمه اسماعیل گلستانی ص۶۳ و ۵۹.

و اخلاص و التزام اعتقادی و عملی به کتاب و سنت و به دور از هر گونه هوی و هوس و به بازی گرفتن احکام دینی، و خدشه دار کردن منزلت ائمه و سایر صاحب نظران دینی به انجام رسد. به علاوه چنانچه مقلدی در مسأله ای از مسائل دینی به تحقیق بپردازد و در یک پژوهش ضابطه‌مند و متکی به کتاب و سنت به نتیجه ای مغایر با مذهب متبوع خود برسد، در آن مسألهٔ خاص مجاز به تقلید نیست و به عنوان یک وظیفه ی شرعی باید به علم، و به سخن دیگر به دانش و اجتهاد خویش، عمل نماید؛ چرا که به تعبیر علما، اجتهاد و تقلید تجربه پذیر هستند و ممکن است که یک شخص مقلد، در مسأله یا مسائلی مجتهد باشد.

بدیهی است رهایی از وضعیت موجود و رسیدن به وضعیت مطلوب مستلزم وجود افراد توانمند و مخلصی است که همگان را در فرصت های مناسب از طریق مقاله، سخنرانی، تدریس، دعوت و ارشاد به اعتدال فرا خوانند و در این راستا عموم را به رعایت اصول وضوابط محکم بر گرفته از کتاب و سنت، و سیرت عملی پیغمبر، و گفتار و کردار شاگردان رسول اکرم و ائمهٔ مذاهب فراخوانند، و درعین حال، نادرست و ناکارآمد بودن افکار و رفتارهای مبتنی بر افراط و تفریط را تبیین نمایند.

واقعیت های تاریخی نشان می دهد که ائمه ی مذاهب از جمله افراد کم نظیری هستند که به دلیل برخورداری از توانمندیهای فردی توانسته اند در عرصه های فکر، فقه، و عمل دینی مؤثر باشند و در نزد اهل علم و ادب، و در بین خاص و عام، مقام رفیع و جایگاه ارزشمندی بیابند. استقلال در اصول اجتهاد، انگیزه ی قوی الهی در شناخت و ابراز حق، تواضع و بی توجهی به اربابان زر و زور و تزویر، شناخت عمیق و

همه جانبه از شرع و مقاصد شریعت، و روشن بینی و ژرف نگری و نکته سنجی های ظریف علمی بخشی از خصوصیات شخصیتی آنهاست که نقش برجسته ی آنان را در تمدن و میراث اسلامی انکار ناپذیر ساخته است.

علاوه بر عدم دسترسی به حدیث صحیح پیامبر برخی از اصول و ضوابط علمی و عوامل مولد آرای متنوع مجتهدین به شرح زیر است:[1]

۱ـ کلمه «قُرء» در لغت عرب هم به معنای «طُهر» و هم به معنای «حَیض» به کار رفته است؛ لذا مجتهدین در تفسیر آیه ی ۲۲۸ سورهٔ بقره «وَالْمُطَلَّقتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَثَةَ قُرُوءٍ» آرای مختلف و متضادی را بیان کرده اند که هیچ یک از آنان را نمی توان از نظر دور داشت؛ زیرا زبان عرب مؤید هر دو دیدگاه است.

۲ـ ائمه به همهٔ احادیث احاطه نداشته اند، و چه بسا که از وجود برخی از احادیث بی اطلاع باشند، چنانکه برخی از صحابه نیز از سنت قولی پیامبر در بعضی از موارد بی‌اطلاع بوده اند.

۳ـ گاهی ائمه در زمینه ی اعتبار و ارزش یک حدیث اختلاف نظر داشته اند، و فتاوای مختلف آنها ناشی از دیدگاه های مختلفی است که در خصوص صحت و سقم یک حدیث دانسته اند.

۴ـ برخی از ائمه برای قبول «خبر واحد» قائل به شروطی بوده اند، و بعضی دیگر حدیث واحد را بدون قید و شرط پذیرفته اند.

---

[1] مبانی وحدت فکری، فقهی و فرهنگی مسلمانان، محمد غزالی، ترجمه ی عبدالعزیز سلیمی، نشر احسان، ص ۹۱ـ ۷۷.

۵ـ گاهی ائمه در دلالت یک حدیث، اختلاف نظر داشته اند، بطوریکه یکی مدلول حدیث را به گونه ای می شناسد که دیگری چنین دلالتی را بر نمی تابد.

۶ـ گاهی یک امام، به نسخ، یا تأویل حدیث، و یا تعارض حدیث با دلایل دیگر اعتقاد دارد، اما مجتهد دیگر چنین باوری ندارد.

۷ـ گاهی دلالت های مختلفی موضوعیت پیدا می کند که در آن مواقع ترجیح یک رأی بر دیگر آرا، امری واقعاً تخصصی، دشوار و دست کم مورد اختلاف است، بطوریکه حصول اجماع را ناممکن می سازد.

لازم به ذکر است که این کتاب توسط برادر دانشمندم، حافظ کلام الله مجید، و پزشک متعهد دکتر احمد علی آریانژاد از عربی به فارسی برگردانده شد، و بازنویسی متن و اضافات به عهدهٔ راقم این سطور گذاشته شد. مقدر آن بود که دوست فاضلم آقای حبیب الله ضیایی دکترای زبان شناسی نیز فرصت مطالعه و تطبیق ترجمه و اصل کتاب را بیابند تا از تخصص، و لطف ایشان در رفع ابهامات و تصحیح و تکمیل اثر بی نصیب نمانیم. امیدوارم تلاش علمی این دو بزرگوار مورد قبول ایزد منان قرار گیرد و موجبات بهره مندی و رضایت خوانندگان عزیز را فراهم گرداند.

خلاصهٔ مقالهٔ ابن تیمیه از دائرة المعارف بزرگ اسلامی برای آشنایی بیشتر با نویسنده در ابتدای کتاب اضافه گردید. از آن جایی که نویسنده از احادیث نبی مکرم و آثار صحابه بهره برده، که در متن اغلب

به ترجمه ی آنها بسنده شده است، لازم بود فهرست احادیث و روایات، شامل اکثر روایات مندرج در کتاب در بخش ضمایم با ذکر صفحه ی آن آورده شود. همچنین نویسنده در جای جای کتاب از اصطلاحات اصول فقه و اصول حدیث استفاده کرده است، از این رو اصطلاحات در متن حاضر با علامت ستاره (*) مشخص شد، و در آخر کتاب بر اساس حروف الفبا، توضیح مختصری درباره ی آنها اضافه گردید، بدان امید که برای جمعی از خوانندگان مؤثر افتد. به همین منظور در برخی از موارد، برخلاف اصول ترجمه، ترجمه با توضیح همراه شده است.

بدیهی است این نوشته عاری از اشکالی نیست، لذا مشتاقانه به منظور رفع ابهامات و نقایص موجود چشم به راه نظرات اصلاحی اربابان دانش و معرفت دارد، و در همین جا مراتب امتنان و تشکر خود را به پاس اقدام آگاهی بخش آن سروران عزیز اعلام می دارد.

محمد علی آریانژاد

بهار ۸۵

آشنایی با نویسنده*

تقی الدین، ابوالعباس، احمد بن شهاب الدین حرّانی دمشقی حنبلی، از مشاهیر علمای اسلام (دوشنبه ۱۰ ربیع الأول ۶۶۱ ـ شب دوشنبه ۲۰ ذیقعدهٔ ۷۲۸ هـ) یکی از شخصیتهای برجستهٔ اسلام است که در اندیشهٔ دینی و معنوی عصر خود و اعصار بعد از خود اثر بسیار مهمی داشته، و از افراد معدود بحث انگیز و مورد مناقشه در سرتاسر قرون بعد از زمان خویش بوده است. حیات علمی و اجتماعی و سیاسی او سرشار از مقاومت و مبارزات سرسختانه در برابر مخالفان است. وی در ابراز عقاید خود که بعضی از آنها بسیار جسورانه بوده، از هیچ کس باکی نداشته است. ابن تیمیه که در زمانی که رعب و وحشت مغول هنوز بر سراسر عالم اسلامی مستولی بود، به پا خاست و مسلمانان را به پایداری در برابر مغولان و جنگ با آنان فراخواند. اهمیت این عمل او تا آنجاست که می توان گفت: وی در پیروزی ممالیک مصر بر سپاهیان مغول سهمی

---

* ـ تخلیص مقاله ی «ابن تیمیه» عباس زریاب، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۱۹۳ـ ۱۷۱ تهران ۱۳۶۹، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی.

بزرگ داشته است، و از این حیث می توان او را عالم دینی کم نظیری در جهان اسلام به شمار آورد.

ابن تیمیه در شهر «حرّان» که در آن زمان از مراکز تعلیمات مذهب حنبلی بود، متولد شد. حران اکنون از شهرهای ویران ترکیه است.

هنگامی که ابن تیمیه بیش از شش سال نداشته است، مردم حران از ترس حملهٔ مغول شهر را ترک کردند؛ از آن جمله شهاب الدین، عبدالحکیم، پدر ابن تیمیه که از علمای دینی بزرگ شهر بود، در همین سال به همراه خانوادهٔ خویش روانهٔ دمشق شد.

از خانوادهٔ ابن تیمیه در حران در قرن ۶ و ۷ ق افراد برجسته ای در مذهب حنبلی شهرت یافته اند. شهاب الدین عبدالحکیم (۶۲۷ ـ ۶۸۲ ق)، پدر ابن تیمیه نیز از فقهای معروف حران و «شیخ البلد» و خطیب و حاکم آنجا بوده است. وی در شهر دمشق رئیس دار الحدیث السکریه و در مسجد جامع این شهر صاحب کرسی بود، و روزهای جمعه در آنجا سخنرانی می کرد.

ابن تیمیه پرورش علمی و دینی خود را ابتدا در محیط علمای حنبلی دمشق تکمیل کرد، و در اکثر علوم متداول زمان خود اعم از: فقه، حدیث، اصول، کلام و تفسیر متبحّر شد. در فلسفه، ریاضیات، ملل و نحل و عقاید ادیان دیگر مخصوصاً مسیحیت و یهود نیز اطلاعات فراوان داشت. این معنی در سرتاسر آثار و تصانیف او مشهود است. وی در فقه حنبلی به درجه اجتهاد رسید. و پس از مطالعه و تبحّر در مذاهب دیگر فقهی، فتواهایی داد که با فتاوای مذاهب اربعه اختلاف داشت و بدین سان، استقلال رأی و نظر آزاد خود را در فقه به ثبوت رسانید. هنوز به

بیست سالگی نرسیده بود که اهلیت و شایستگی فتوا و تدریس را به دست آورد، و پس از فوت پدرش، از آغاز سال ۶۸۳ در دارالحدیث سکریه به تدریس پرداخت.

به گفتهٔ ابن شاکر، ابن تیمیه کتاب *العقیدة الحمویه الکبری* را در ۶۹۸ ق میان نماز ظهر و عصر در پاسخ به سؤالاتی که دربارهٔ مسائل کلامی از او کرده بودند، نوشت. این رساله که در آن به مذهب کلامی اشعری حمله شده بود، جنجال سختی برانگیخت. به همین مناسبت ابن تیمیه را به محضر قاضی احضار کردند. ابن تیمیه از حضور در مجلس قاضی امتناع کرد. امیر سیف الدین جاغان که در آن هنگام با نفوذترین امیر دمشق بود، به یاری ابن تیمیه برخاست و مخالفان او را که در شهر غوغا برپا کرده بودند مضروب ساخت، و فتنه را فرو نشاند. پس از این واقعه، ابن تیمیه در روز جمعه جلسات سخنرانی دینی و ارشادی ترتیب داد و به تفسیر پرداخت. روز شنبه از صبح تا پاسی از شب در حضور قضات به بحث دربارهٔ مضامین *العقیدة الحمویه* پرداخت. کسی نتوانست بر او خرده بگیرد. امام الدین قاضی شافعیه گفت: «هر کس دربارهٔ ابن تیمیه سخنی بگوید، من دشمن او هستم.» و جلال الدین قاضی حنفیه گفت: «هر کس دربارهٔ شیخ سخن بگوید، او را تعزیر خواهم کرد.» ابن تیمیه پیش از آن در مجلس محاکمه حاضر نشده بود و به قاضی گفته بود که او حق دخالت در اعتقادیات ندارد و مأموریت او فقط فصل دعاوی است.

در ۶۹۹ ق/ ۱۲۹۹ م، غازان، ایلخان مغول در ایران، به قصد تسخیر شام لشکرکشی کرد و در جنگی که در ۲۷ ربیع الاول با ملک ناصر

قلاوون سلطان مصر کرد، بر او پیروز شد. مردم دمشق از بیم مغول شهر را ترک کردند. ابن تیمیه با جمعی از علما برای گرفتن امان نزد غازان رفتند. غازان گفت: من به مردم شهر امان داده ام. ابن کثیر می گوید: ابن تیمیه به نایب قلعه که ارجواش نام داشت، پیغام داد که قلعه را تسلیم نکند. ابن تیمیه برای گفتگو دربارهٔ اسیران مسلمان به خیمهٔ بولای یکی از فرماندهان سپاه مغول رفت و آن قدر با بولای سخن گفت تا خشم او را فرو نشاند.

در ۲۰ شوال ۶۹۹ ق نایب السلطنهٔ دمشق، جمال الدین آقوش افرم، به جنگ دروزیان ـ فرقه ای که توسط ابن تیمیه تکفیر شده اند ـ ساکن در جبال کسروان لبنان رفت، زیرا دروزیها مغولان را در جنگ با مصریان یاری داده بودند. ابن تیمیه هم با جمعی از داوطلبان در این سفر جنگی همراه آقوش بود. به گفتهٔ ابن کثیر رؤسال دروز در این جنگ نزد ابن تیمیه آمدند. او با ایشان بحث کرد، و راه راست را به ایشان نمود، و آنان را وادار به توبه کرد.

بدینگونه ابن تیمیه با دخالت در کارهای سیاسی و سختگیری در امر به معروف و نهی از منکر، شخصیت قوی خود را به ثبوت رسانید. حضور او در همهٔ وقایع مهم سیاسی و اجتماعی و دینی دمشق مشهور بود، چنانکه در ۷۱۰ ق/ ۱۳۰۲ م جعلی بودن نامه ای را که یهودیان مدعی بودند، حضرت رسول با آن نامه یهودیان خیبر را از ادای جزیه معاف داشته است، ثابت کرد.

در همین سال، محاکمهٔ ابن تیمیه بر سر عقاید او و مخصوصاً آنچه در *العقیدة الواسطیه* آورده بود، پیش آمد. خلاصهٔ آن این است که ابن

تیمیه در ۷۰۳ قمری، *فصوص الحکم* محیی الدین ابن عربی را مطالعه کرد، و آن را با عقاید خود مخالف یافت، و شروع به لعن محیی الدین و پیروان او کرد و کتابی به نام «*النصوص علی الفصوص*» در رد آن نوشت. قاضی مالکیان در قاهره از بَیْبَرس سلطان مصر خواست ابن تیمیه را به مصر فراخواند تا او را محاکمه کنند و به توبه و بازگشت از عقایدش وادارند. و در این میان در ۸ رجب ۷۰۵ ق بحث و مناقشه درباره *العقیدة الواسطیه* پیش آمد، و پس از چند جلسه مذاکره عقیدهٔ شیخ پذیرفته شد.

در شوال همین سال، بزرگان صوفیه به سبب حملات ابن تیمیه به ابن عربی، از او شکایت کردند. محاکمهٔ او را به قاضی شافعی محول کردند، ولی در جلسهٔ محاکمه نتوانستند چیزی علیه ابن تیمیه ثابت کنند. ابن تیمیه گفت: طلب یاری و استغاثه از خدا جایز است، ولی از رسول الله جایز نیست، فقط می توان او را نزد خدا شفیع کرد. بعضی از حضار گفتند: از این سخن نمی توان چیزی بر او خرده گرفت، ولی قاضی که همان بدر الدین ابن جماعه بود، این سخن ابن تیمیه را بی ادبی نسبت به پیامبر ﷺ تلقی کرد. او را میان رفتن به دمشق، و حبس در قاهره و رفتن به اسکندریه با بعضی از شروط مخیر ساختند. او پذیرفت که به دمشق رود، و با قاصد عازم دمشق گردید، اما روز بعد او را برگرداندند، و گفتند: حکومت جز با حبس او موافق نیست، پس میان قضات خلاف افتاد. ابن تیمیه پذیرفت که زندان رود.

ابن تیمیه در زندان به دادن فتوا مشغول شد، و مردم آزادانه پیش او می رفتند. می گویند: شیخ، زندانیان را از لهو و لعب و بازی نرد و شطرنج باز می داشت، و به آنها آموزشهای دینی می داد تا آنجا که آن زندان، از

مدرسه و خانقاه و رباط مفیدتر شده بود. خانهٔ ابن تیمیه نیز پس از آزادی وی از زندان، مرکزی روحانی برای عامه گردید.

در ۷۰۹ ق ابن تیمیه به اسکندریه رفت. در آنجا او را در خانهٔ شاهی واقع در برجی وسیع جای دادند. زمینهٔ این سفر بر اثر تحریک شیخ نصر منبجی دشمن اصلی او فراهم آمد. ابن تیمیه هشت ماه در آن برج ماند، و اصناف مردم پیش او می رفتند، و از فضل و دانش او بهره می بردند.

اندکی بعد وضع سیاسی مصر دگرگون شد. ملک ناصر با پیروزی وارد قاهره شد، و روز دوم شوال یعنی دو روز پس از دعوت به سلطنت (برای بار سوم) ابن تیمیه را با احترام از اسکندریه فرا خواند. ابن تیمیه روز هشتم شوال وارد قاهره شد. و روز جمعه به دیدار ملک ناصر رفت، و مورد استقبال گرم او قرار گرفت. در این مجلس که وزیر و قضات مصر و شام و علمای بزرگ حاضر بودند، وزیر از سلطان خواست که در برابر گرفتن مبلغ کلانی از اهل ذمه، اجازه دهد که آنها عمامهٔ سفید بر سر نهند. ملک ناصر از علما دربارهٔ این پیشنهاد استفتا کرد، ولی کسی جز ابن تیمیه پاسخ نداد. وی روی دو زانو نشست و با سخنانی تند و خشن پیشنهاد وزیر را رد کرد، و ملک ناصر را از این کار بازداشت. در آن جلسه ملک ناصر به طور خصوصی از ابن تیمیه خواسته بود که به قتل بعضی از قضات که دربارهٔ ملک ناصر هنگام تبعید او به «کرک» سخنانی گفته بودند، فتوا دهد. این قضات همان کسانی بودند که به ابن تیمیه نیز آزار رسانده بودند، اما ابن تیمیه به این درخواست سلطان پاسخ منفی داد، و گفت: ایشان اشخاص خوبی هستند، اگر آنها را بکشی، مانند ایشان دیگر نخواهی یافت. سلطان گفت: آنها تو را آزار رسانده اند، و بارها

خواسته اند که ترا بکشند. ابن تیمیه پاسخ داد: هر کس مرا آزار رسانده است، بخشودم و از کسانی که خدا و رسول را آزرده اند، خدا خود انتقام خواهد گرفت. قاضی مالکی در این باره گفته است: ما کسی مانند او ندیدیم، ما بر ضد او توطئه کردیم، و بر او دست نیافتیم، اما او بر ما دست یافت، و از ما درگذشت. ابن تیمیه پس از آن آزادانه به نشر عقاید و فتاوای خود مشغول شد.

در رجب ۷۱۱ ق عده ای بر ضد ابن تیمیه توطئه ای ترتیب دادند تا او را بکشند. جماعتی از طرفداران ابن تیمیه خواستند که توطئه کنندگان را بگیرند، و بکشند، ولی ابن تیمیه مانع شد و گفت: اگر این انتقام حق من است، از آن درگذشتم، و اگر حق شماست، چرا از من استفتا می کنید؟ و اگر حق خداست، خداوند خود می داند که چگونه انتقام بگیرد.

در ۷۱۸ ق، شمس الدین محمد بن مسلم الحنبلی، قاضی القضات دمشق با ابن تیمیه ملاقات کرد و از او خواست که در مسألهٔ حلف به طلاق فتوا ندهد، ولی او نپذیرفت. مسألهٔ حلف یا سوگند به طلاق این است که کسی مثلاً بگوید: سوگند به طلاق (الطلاق یلزمنی: طلاق بر من لازم می شود) که چنین و چنان خواهم کرد، یا کسی طلاق را معلق و مشروط به امری کند، و قصد او فعل چیزی یا پرهیز از چیزی و یا منع از آن باشد، ولی در آن حال نیت طلاق نکند، فتوای ابن تیمیه در این مورد این است که در هیچ یک از این دو حالت طلاق واقع نخواهد شد، اما جمهور می گویند که در هر دو صورت طلاق واقع خواهد شد، ابن تیمیه می گوید: در هر دو صورت کفارهٔ یمین ثابت می شود.

در اول جمادی الاول همین سال نامه ای از سوی ملک ناصر رسید که حکم می کرد: ابن تیمیه در حلف به طلاق فتوا ندهد. در روز سه شنبه ۲۹ رمضان ۷۱۹ قمری باز نامه ای از سلطان متضمن منع ابن تیمیه از افتاء در مسألهٔ طلاق رسید و بار دیگر رأی فقها و قضات مبنی بر تأیید حکم سلطان صادر شد، اما ابن تیمیه فرمان سلطان و رأی فقها را نادیده گرفت و بر فتوای خود در مورد طلاق مذکور باقی ماند. به همین جهت روز ۲۲ رجب ۷۲۰ ق قضات و فقهای مذاهب در دارالسعادة درحضور نایب السلطنه جلسه‌ای تشکیل دادند، و ابن تیمیه را به جلسه مذکور احضار کردند و او را به سبب عدم اطاعت توبیخ کردند، و در قلعهٔ دمشق به زندان انداختند. ابن تیمیه مدت ۵ ماه و ۱۸ روز در این زندان ماند تا در روز دوشنبه عاشورای ۷۲۱ ق فرمانی از سلطان مبنی بر آزادی ابن تیمیه از زندان رسید، و او از زندان خارج شد.

در ششم شعبان ۷۲۶ ق بار دیگر ابن تیمیه را با برادرش، زین الدین عبدالرحمن در قلعهٔ دمشق زندانی کردند. بنا بر نوشتهٔ مقریزی سبب صدور فرمان سلطان این بوده است که شمس الدین ابن قیم الجوزیه شاگرد بنام ابن تیمیه در شهر قدس در مسألهٔ شفاعت و توسل به انبیا سخن گفت: یعنی به فتوای ابن تیمیه آن را جائز نشمرد، و مجرد قصد قبر حضرت (بدون قصد مسجد آن حضرت) را منکر شد. مردم بیت المقدس از این فتوا ناراحت شدند، این خبر به سلطان ملک ناصر رسید. او مسأله را به شمس الدین محمد بن عثمان حنفی (د ۷۲۸ ق) قاضی القضات حنفی ارجاع کرد. قاضی‌القضات حنفی ابن تیمیه را سخت نکوهش کرد، و این موجب شد که ملک ناصر فرمان دهد که او را به زندان درافکنند.

این خبر را یکی از حاجیان نایب السلطنه به ابن تیمیه رسانید. میگویند: ابن تیمیه از شنیدن این خبر اظهار سرور کرد. او را سوار بر اسب به قلعهٔ دمشق بردند، و در آنجا اتاقی به او اختصاص دادند.

ابن کثیر می گوید که قاضی سخن ابن تیمیه را تحریف کرده است. ابن تیمیه زیارت قبر حضرت رسول را منع نکرده، بلکه مجرد قصد رفتن به زیارت را منع کرده است؛ یعنی اگر کسی بدون قصد زیارت، به قبر حضرت رسول برود، و در آنجا قبر را زیارت کند مانعی ندارد.

در جمادی الآخر ۷۲۸ ق کتاب و کاغذ و قلم و دوات را از او گرفتند و از مطالعه منعش کردند، زیرا ابن الاخنائی، قاضی القضاة مالکی در قاهره، کتابی در رد بر ابن تیمیه دربارهٔ مسأله زیارت نوشت. این کتاب به دست ابن تیمیه رسید، و ردی بر آن نوشت، و او را جاهل خواند. ابن الاخنائی به ملک ناصر شکایت کرد، و او فرمان داد که کتاب و دفتر او را بازگیرند. ابن تیمیه در شب دوشنبه ۲۰ ذیقعده همان سال در زندان قلعه دمشق وفات یافت. جنازهٔ او را با تشییع بی نظیر مردم در مقبرهٔ صوفیه در کنار قبر برادرش، شرف الدین عبیدالله دفن کردند. عدهٔ کسانی را که در تشییع جنازهٔ او شرکت کردند از ۶۰ تا ۲۰۰ هزار تن نوشته اند. و این غیر از تعداد زنان است که آنها را تا ۱۵۰۰۰ تن تخمین زده اند.

ابن تیمیه بدون شک یکی از بزرگترین علمای دینی عالم اسلام در میان اهل سنت است. او از لحاظ دانش، تقوی، شجاعت و اعراض از مقامات و لذات دنیوی از افراد کم نظیر به شمار می رود. در سراسر عمر خود جز به بحث و مطالعه و تصنیف و مبارزه به کاری دیگر نپرداخت، زن نگرفت، از امرا و شاهان هدیه و صله نپذیرفت، و به کم قناعت کرد.

ابن تیمیه به سبب اظهار عقاید خاص خود نسبت به مسائل مختلف کلامی، فقهی، عرفانی و ... و موضع گیری در برابر شخصیتهای برجستهٔ اسلامی، مخالفان و نیز هواداران بسیاری در همان روزگار خویش یافت.

از شاگردان و مدافعان سرسخت ابن تیمیه می توان ابن کثیر، مؤلف *البدایه والنهایه* را نام برد که در سراسر کتاب خود به هر مناسبتی از ابن تیمیه دفاع کرده و او را ستوده است. او در روز وفات ابن تیمیه به قلعهٔ دمشق رفت، و بر سر جسد او نشست، و صورتش را باز کرد و بوسید.

از علمای بزرگ قرن که معاصر ابن تیمیه بوده و از او دفاع کرده و به سبب او در رنج و زحمت افتاده حافظ و محدث بسیار مشهور ابوالحجاج مزی صاحب *تهذیب الکمال* (از کتب رجال اهل سنت) است که در ۷۴۲ ق درگذشته است.

از شاگردان بنام او احمد بن محمد حنبلی است که به گفتهٔ ابن حجر نخست مخالف ابن تیمیه بود، ولی پس از ملاقات با او از دوستان و شاگردان او گردید، و مصنفات او را نوشت و در طرفداری از او پافشاری کرد، و در رد بر صوفیه و مسألهٔ زیارت سخت از او دفاع کرد تا آن که عامه و صوفیان بر او شوریدند، و قصد کشتن او را کردند. سرانجام تقی الدین اخنائی، قاضی مالکی او را احضار کرد، و چندان چوبش زد تا خونین شد، سپس او را وارونه سوار قاطر کردند و در شهر گرداندند.

اما بزرگ ترین شاگرد و مدافع ابن تیمیه بی شک شمس الدین محمد بن ابی بکر، معروف به ابن قیم الجوزیه (۶۹۱ـ ۷۵۱ ق/ ۱۲۹۲ ـ ۱۳۵۰م) است که در همهٔ اقوال و عقاید تابع و حامی بی چون و چرای او بود و نشر و بسط عقاید ابن تیمیه را در زمان حیات او و پس از مرگ او

برعهده داشت. به همین سبب او را تازیانه زدند، و سوار بر شتر در شهر گرداندند، و با ابن تیمیه در قلعهٔ دمشق زندانی کردند.

ابن تیمیه به استناد حدیث وارد شده، به نزول خدا معتقد بود، ولی این نزول و موارد مشابه آن را با تأکید، اما «بدون تشبیه» بیان می کند و پیوسته در این مورد «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ» را در کتب و آثار خود متذکر می گردد.

ابن شاکر شمار مصنفات اور ا تا ۳۰۰ جلد نوشته و فهرست آثار او را در *فوات الوفیات* آورده، و افزوده است که فتاوای وی را که در مدت ۷ سال اقامتش در مصر صادر کرده بود، در بیش از ۳۰ مجلد گرد آورده اند.

ابن تیمیه علاوه بر مذهب حنبلی، به تحقیق در مذاهب فقهی و علم کلام و اصول اعتقادات نیز پرداخت، و بر خلاف اکثر معاصران خود فلسفه و حکمت هم آموخت، و با ادیان یهود و مسیحیت آشنا شد.

کسی که آثار او را مطالعه می کند، و اطلاعات او را در معارف اسلامی، از فقه و حدیث و کلام و لغت و تفسیر می بیند، بدین نتیجه می رسد که او شخصیتی بلند نظر و تعصب ستیز بوده است.

ابن تیمیه در خصوص نسبت نقل و عقل چهار اصل بیان می کند که محور همهٔ عقاید و آراء او است: ۱ـ عقل با قرآن و حدیث معارض نیست؛ ۲ـ عقل موافق قرآن و حدیث است؛ ۳ـ عقلیات حکما و متکلمان که با نقل و سنت معارض باشد باطل است. ۴ـ عقل درست و صریح و خالص با اقوال حکما و متکلمان مخالف است. به عبارت دیگر ابن تیمیه

با استدلالات عقلی بدون تکیه بر قرآن و حدیث مخالف است، و عقل را فقط در جایی معتبر می داند که با قرآن و حدیث معارض نباشد.

در قرآن و احادیث نبوی گاهی برای خداوند صفاتی ذکر شده است که ظاهراً حاکی ازمشابهت خداوند با بشر و حتی جسمانیت اوست؛ مانند اثبات دستی برای خدا در آیهٔ ۶۴ از سوره مائده: «وَ قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ اَیْدِیهِم وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ یَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ یُنْفِقُ کَیْفَ یَشَاءُ...» و مانند «استواء» بر عرش، مثلاً در آیهٔ ۵۴ از سوره اعراف: «اِنَّ رَبَّکُمُ اللهُ الَّذِی خَلَقَ السَّمَواتِ وَالْاَرضِ فِی سِتَّةِ اَیَّام ثُمَّ اسْتَوَی عَلَی الْعَرْشِ...» و یادر آیهٔ ۱۷ از سوره حاقه:... «وَ یَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ فَوْقَهُمْ یَوْمَئِذٍ ثَمانِیَةٌ»؛ و مانند آمدن خدا در صف ملائکه، در آیهٔ ۲۲ از سورهٔ فجر: «وَ جاءَ رَبُّکَ وَالْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا». به عقیده ابن تیمیه این صفات که در قرآن برای خداوند ذکر شده است، همگی صحیح است، و تأویل بردار نیست، منتهی باید برای اجتناب از تشبیه و تجسیم گفت که کیفیت این صفات به دلیل خود قرآن که فرموده است: «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ» (شوری/۱۱) مجهول است.

پس اعتقاد ابن تیمیه در توحید خداوند در اثبات صفات که اساس عقاید دینی اوست، مبتنی بر دو اصل است: ۱ـ آنچه «سلف» یعنی بزرگان صدر اسلام گفته اند، صحیح است و باید از آن پیروی کرد (ابن تیمیه از آن به «طریق سلف» تعبیر می کند)؛ ۲. تأویل آیات به معنی اصطلاحی متأخر آن صحیح نیست و آنچه دربارهٔ «تأویل» در قرآن و حدیث و

کلمات سلف آمده است، معنی دیگری دارد.

ابن تیمیه در همهٔ آثار خویش، خود را پیرو سلف یعنی صحابه، و تابعین، و محدثان بزرگ قرن دوم و سوم قمری می داند. به عقیده او سلف، قرآن و سنت را بهتر از مدعیان علم و متکلمان ادوار بعد درک می کرده اند.

ابن تیمیه همهٔ صفات و افعالی را که برای خداوند در قرآن ذکر شده است صحیح و درست می داند و تأویل آن را جایز نمی شمارد، و برای فرار از تهمت تشبیه می گوید: همهٔ این صفات درست و برحق است، اما کیفیت آن مجهول است.

به گفتهٔ او کسانی که صفاتی مانند: بودن خداوند بر فراز آسمان و بر بالای عرش، و قابل اشاره و قابل رؤیت بودن او و صفات دیگر را از او نفی می کنند. در حقیقت به «تعطیل ذات از صفات» قائلند.

بسم الله الرحمن الرحيم

خداونـد را بخـاطر تمـام نعمـت هـای ارزانـی داشـته اش سـپاس می گویم، و شهادت می دهم که هیچ معبود برحقـی جز خداونـد وجـود ندارد، خداوندی که یگانه است، و در زمین وآسـمانها بـرای او شـریک و انبازی نیست، و گواهی می دهم که محمد صلی الله علیـه و سـلم فرسـتادهٔ خدا و آخرین پیغمبر است.

بر اساس آموزه های قرآن، پس از ولایت خدا و پیغمبـرش، دوسـتی و محبت قلبی و اعتقادی بـا مؤمنـان نیـز واجـب اسـت، و در ایـن عرصـه، دانشمندان دینی به مثابه ی وارث پیغمبر از جایگاه ویـژه ای برخوردارنـد، چرا که خداوند آنان را هماننـد سـتارگان آسـمان، راهنمـای خـشکی هـا و دریاها قرار داده است، و مسلمانان نیز بر هدایت و درایت آنان اتفـاق نظـر دارند.

علمای امت های گذشته ـ قبل از بعثت رسول اکرم صـلی الله علیـه و سلم ـ بدترین مردمان زمان خود بوده اند، اما دانـشمندان مـسلمان بهتـرین مردم جامعه خویش هستند، چراکه به مثابهٔ وارث رسالت رسول اکـرم، در بین امت وپیـروان وی، احیـاگر سـنت هـای مغفـول و فرامـوش شـده اش هستند، بوسیلهٔ آنان کتـاب خـدا و نظـام او برپـا شـد، و آنهـا بـه واسـطه ی

کتاب آسمانی به پا خاستند و کتاب خدا با زبان آنان به سخن آمد، و آنان نیز بر اساس کتاب خدا سخن گفتند.

در این نوشتار قصد داریم تا به عنوان یک امر ضروری به تبیین این مهم بپردازیم که هیچ یک از پیشوایان معتمد و مقبول امت مسلمان درهیچ مسأله ای، چه ریز و چه درشت، آگاهانه و عمداً با سنتی از سنتهای پیامبر اسلام مخالفت نکرده است، زیرا همه ی آنان دربارهٔ وجوب پیروی از پیامبر خدا اتفاق نظر قطعی داشته و معتقد بوده اند که در پذیرش یا عدم پذیرش سخن دیگران مختارند. اما باید در برابر سخن پیامبر تسلیم بود، از این رو اگر به نظریه یا فتوایی بر می خوریم که مخالف و ناسازگار با حدیث صحیح* پیامبر است، حتماً صاحب آن فتوا در عمل نکردن به آن حدیث صحیح معذور بوده است.

عذر او از سه حال خارج نیست: ۱ـ ضعیف شمردن حدیث؛ یعنی، اساساً حدیث را ازآنِ پیامبر و سخن وی نمی دانسته، و قائل به ضعف حدیث بوده است.

۲ـ اختلاف نظر در محتوای حدیث؛ یعنی، صحت حدیث را باور داشته، اما تفسیر و استنباط دیگران را برنتابیده است؛ به سخن دیگر، با سایرین در شرح حدیث اختلاف نظر داشته است، و نه در اصل وجود حدیث.

۳ـ منسوخ دانستن حکم حدیث؛ یعنی، تفسیر و استنباط دیگران را موجه می دانسته، اما بر این باور بوده که حکم آن حدیث، مستند به ادلهٔ دیگری منسوخ شده است. خود این وجوه سه گانه از اسباب ده گانه زیر ناشی می شود:

اسباب تنوع در اجتهاد

سبب اول: عدم آگاهی از وجود حدیث

بدیهی است چنانچه یک حدیث به یکی از ائمه نرسیده باشد، آن امام مکلف نیست به ملزومات آن حدیث آگاهی و اعتقاد داشته باشد. در این صورت چه بسا که در همان قضیه به موجب ظاهر* آیه ی قرآن یا حدیثی دیگر، یا بر اساس قیاس، یا به سبب استصحاب*، فتوایی صادر کرده باشد که گاهی با آن حدیث موافق، و یا مخالف باشد. این سبب غالباً علت اکثر مواردی است که فتاوی ائمه بر خلاف بعضی از احادیث به نظر می رسد؛ زیرا هیچ یک از ائمهٔ دین به تمام احادیث پیغمبر احاطه و آگاهی کامل نداشته است؛ چون هر گاه پیامبر خدا صلی الله علیه و سلم در یک مجلس سخن یا فتوا و حکمی را بیان فرموده، یا عملی را انجام می دادند، فقط افراد حاضر در آن جلسه شاهد گفتار و یا عمل پیامبر بوده و مشاهدات خود را نیز برای افراد معدودی نقل می کرده اند، در نتیجه آگاهی از آن سنت قولی یا فعلی فقط محدود به جمعی از علمای صحابه، تابعین و نسل های بعدی شده است، به همین ترتیب در مجلس دیگری، سخن یا فتوا، یا یک حکم داوری را بیان نموده و یا عملی را انجام داده اند که در این جلسه افرادی غیر از حاضرین در جلسهٔ اول حضور داشته و در حد امکان مشاهدات خود را برای دیگران بیان کرده اند، در نتیجه حاضرین در جلسهٔ دوم از مطالبی آگاهند، که گروه اول از آن مطالب بی خبرند و گروه اول نیز از موضوعاتی باخبرند که دستهٔ دوم نسبت به آنها آگاهی ندارند.

در حقیقت برتری علمی نسل صحابه و دانشمندان قرون بعدی نسبت به یکدیگر ناشی از علم بیشتر آنان به احادیث پیغمبر است، اما باید در نظر داشت که احاطه و آگاهی یکی از آنان به تمام احادیث پیامبر غیر ممکن است، و هرگز نمی توان برای کسی چنین منزلتی را متصور شد.

این مقوله حتی درمورد خلفای راشدین - رضی الله عنهم - نیز معتبر است، گرچه آنان از سیرت پیغمبر، و سنت و احوال آن حضرت، بیش از دیگران باخبر بوده اند، خصوصاً ابوبکر صدیق رضی الله عنه که در سفر و حضر همواره هم صحبت رسول اکرم بود، و بیشتر اوقات را در محضر پیامبر می گذراند، و حتی بسیاری از شبها را با گفت وگو در خصوص امور مسلمانان می گذراندند. عمر فاروق رضی الله عنه نیز به لحاظ مصاحبت با رسول امین صلی الله علیه و سلم از چنین جایگاهی برخوردار است. پیامبر اکرم در مواضع متعددی به همراهی این دو بزرگوار اشاره نموده و فرموده اند: «دخلت انا و ابوبکر و عمر» و «خرجت انا و ابوبکر و عمر»، «من و ابوبکر و عمر وارد شدیم» و «من و ابوبکر و عمر بیرون رفتیم»؛ ولی با این وجود، هنگامی که از ابوبکر صدیق از مقدار سهم ارث مادر بزرگ سؤال شد در پاسخ فرمود: در قرآن برای تو سهمی وجود ندارد و از میزان سهم تو در سنت رسول خدا بی خبرم، از مردم می پرسم. از مردم پرسید و مغیره بن شعبه، و محمد بن مسلمه رضی الله عنهما برخاستند و شهادت دادند که پیامبر خدا به مادر بزرگ یک ششم

ارثیه را عطا نمود.[۱] عمران بن حصین هم این سنت نبوی را روایت کرده است. هیچ کدام از سه صحابه فوق به لحاظ علمی و منزلت هم تراز ابوبکر و سایر خلفای راشدین نیستند، اما آگاهی از این سنت پیغمبر خدا که امت اسلامی در عمل به آن اتفاق نظر دارند، مختص آنان بود.

همچنین عمر از سنت استئذان[۲] اطلاع نداشت تا این که ابوموسی اشعری او را از این سنت باخبر ساخت، و انصار مدینه را بر گفته ی خود شاهد گرفت.[۳] حال آن که عمر از آنان عالم تر است. علاوه بر این، عمر از این که زن از دیه ی شوهرش ارث می برد، بی اطلاع بود و نظرش این بود که دیه متعلق به عاقله ی[۴] مقتول است. تا این که ضحاک بن سفیان الکلابی ـ که از جانب رسول اکرم در بعضی از بوادی به عنوان امیر تعیین شده بود ـ در نامه ای به امیر المؤمنین نوشت: رسول خدا به زن اَشیَم الضبابی از محل دیه ی شوهرش ارث داد،[۵] از این رو عمر رأی خود را رها ساخت، و فرمود: اگر این حدیث را نمی شنیدم، به خلاف آن حکم می کردم.

---

[۱]. امام احمد ودیگران این حدیث را به صورت مرسل از قبیصه بن ذؤیب روایت کرده اند حدیث طرق مرسل دیگری هم دارد.

[۲]. سنت استئذان (اجازه خواستن)؛ یعنی شخصی که قصد ورود به خانه ی کسی را دارد، ابتدا باید به اهل خانه سلام کند، و سپس اجازه ی ورود بگیرد، و تا به او اجازهٔ ورود به منزل داده نشود، وارد خانه نگردد.

[۳]. این حدیث را امام بخاری روایت کرده است.

[۴]. عاقله به خویشاوندان فرد از طرف پدر که ارث بر می شوند، اطلاق می شود.

[۵]. به روایت امام احمد وترمذی، ترمذی این حدیث را حدیث حسن* صحیح شمرده است.

عمر از حکم جزیه در مورد مجوس بی خبر بود تا آن که عبدالرحمن بن عوف نقل کرد که پیغمبر خدا فرموده است: «همان روشی را با مجوس داشته باشید که با اهل کتاب دارید.»[۱]

هنگامی که عمر رضی الله عنه به مکانی به نام سَرْغ در نزدیکی شام رسید، از شیوع بیماری طاعون در شام باخبر شد. ابتدا با مهاجرین همراهش، و سپس با انصار، و بعد از آن با مسلمانان پس از فتح مکه مشورت نمود. هر کدام نظر خود را گفتند، بدون آن که به سنت رسول خدا صلی الله علیه و سلم در این مورد اشاره کنند، تا آن که عبدالرحمن عوف فرا رسید، و خلیفه را از سخن رسول اکرم درباره ی طاعون باخبر ساخت و گفت: رسول اکرم فرموده است: «هرگاه بیماری طاعون سرزمینی را فرا گرفت، و شما در آنجا بودید، برای فرار از بیماری از آن سرزمین خارج نشوید، و هر گاه شنیدید بیماری طاعون در مکانی شایع شده است، وارد آنجا نشوید.»[۲]

باری عمر و ابن عباس رضی الله عنهما دربارهٔ شک در نماز گفت و گو می‌کردند. عمر از سنت قولی پیغمبر خدا در این مورد بی خبر بود، عبدالرحمن بن عوف نقل کرد که پیغمبر خدا فرموده است: «شک کننده

---

۱. این حدیث مرسل است. شافعی در مسند، و بخاری و دیگران ازخود عمر روایت کرده اند: عمر رضی الله عنه از مجوس جزیه نمی گرفت، تا آن که عبدالرحمن بن عوف گواهی داد: رسول خدا از مجوس ساکن هجر جزیه گرفته است.

۲. متفق علیه.

باید شک را رها سازد، و نمازش را به آنچه که یقین دارد، بنا کند.»[۱]

روزی عمر در راه سفر بود، که باد وزیدن گرفت، وی فرمود: چه کسی حدیثی درباره ی باد دارد؟ ابوهریره نقل می کند: این سخن در صف های عقب به گوشم رسید، مرکب خود را تاختم تا به عمر رسیدم، او را از دستور پیامبر به هنگام وزش باد باخبر ساختم.[۲]

اینها بخشی از سنت است که عمر فاروق رضی الله عنه از وجود آنها بی اطلاع بوده و توسط افرادی از آنها مطلع شده که از نظر علمی در حد و اندازه او نبوده اند. علاوه بر این گاهی عمر به دلیل بی اطلاعی از سنت، فتوا یا رأیی را اعلام نموده که پس از آگاهی از سنت قولی پیغمبر، نظر خود را اصلاح کرده است، برای نمونه می توان به مسأله ی دیه انگشتان اشاره نمود. عمر بر این نظر بود که مقدار دیه ی انگشتان دست به سبب اختلافی که در بهره جستن از آنها وجود دارد، با یکدیگر متفاوت است، در حالی که ابوموسی اشعری و ابن عباس با وجودی که به مراتب علمی عمر نمی رسند، از این حدیث آگاه بودند، که رسول

---

۱. مسلم از ابوسعید خدری روایت کرده است و امام احمد و ترمذی و ابن ماجه از عبدالرحمن بن عوف روایت کرده اند. پیغمبر خدا فرمود: هرگاه، یکی از شما در نمازش شک کند، و نداند یک رکعت خوانده یا دو رکعت، باید یک رکعت را مبنا قرار دهد.

۲. مسلم از عایشه نقل می کند: «پیامبر خدا به هنگام وزش باد شدید می فرمود: پروردگارا! از تو خیر این باد و نیکی آن چه در آن است و نیکی آنچه بدان مأمور است را خواستارم و به تو از شر این باد و بدی آنچه در آن است و بدی آنچه بدان مأمور است، پناه می برم. ابوداوود و ابن ماجه نقل می کنند: ابوهریره گفت: از پیامبر خدا شنیدم که فرمود: باد از امر خداست، گاهی سبب رحمت وگاهی موجب عذاب میگردد. بنابراین هرگاه شاهد وزش باد بودید به آن ناسزا نگویید! و از خداوند خیر باد را طلب کنید و از بدی آن به پروردگار پناه ببرید، حافظ ابن حجر این حدیث را حسن صحیح معرفی کرده است.

امین فرموده است: «انگشت کوچک و انگشت شست از نظر دیه با هم برابرند.»[1] این حدیث در زمان حکومت معاویه به وی رسید، و او بر اساس آن قضاوت کرد؛ چرا که مسلمانان چاره ای جز پیروی از آن حدیث نداشتند. بدیهی است از آن جایی که این حدیث به عمر نرسیده بود، صدور این آرا و فتاوا برای ایشان عیبی به شمار نمی آمد، زیرا شاگردان پیامبر در آن برهه به وضوح و به طور طبیعی درک کرده بودند که همهٔ آنان از احادیث پیامبر به طور یکسان اطلاع ندارند.

هم چنین عمر و پسرش رضی الله عنهما و جمع دیگری از فضلا، شخص مُحرم را از استفاده عطر قبل از احرام، و بعد از رمی جمرة العقبه، و قبل از رفتن بسوی مکه نهی کردند، در حالی که عایشه می فرماید: رسول خدا صلی الله علیه و سلم را قبل از اینکه احرام ببندد، و پس از خارج شدن از احرام و قبل از طواف خانه خدا، عطر زدم.[2] روشن است آن صحابه بزرگوار تا آن زمان این حدیث ام المؤمنین را نشنیده بودند.

عمر به شخصی که موزه به پا داشت، دستور داد، آن را از پای در نیاورد، و بر آن مسح کند، بدون آن که مدت مشخصی را برای استفاده از موزه تعیین کند، عده ای از علمای سلف در این مسأله از او پیروی کرده اند، حال آن که احادیث صحیحی در این باره وجود دارد، که به عمر و پیروان رأی او نرسیده است، اما صحت آن روایات برای افرادی با

---

[1]. به روایت بخاری از عبدالله بن عباس.

[2]. متفق علیه.

درجه ی علمی کمتر از آن عزیزان به اثبات رسیده است.[۱]

همچنین عثمان اطلاع نداشت که زن شوهر مرده باید در خانه ی شوهرش عده را بگذراند، تا آن که فُرَیعَه، دختر مالک - خواهر ابوسعید خُدری - گفت: پیغمبر، پس از فوت همسرش به او فرموده است: در خانه ات باش تا مدت عده تمام شود.[۲] در نتیجه عثمان رضی الله عنه نیز به مفاد این حدیث عمل نمود.

یک بار به عثمان در حالت احرام، گوشت شکاری هدیه شد که برای ایشان شکار شده بود، قصد خوردن گوشت را کرد، اما علی به وی گفت: پیغمبر خدا صلی الله علیه و سلم گوشت شکار اهدایی را قبول نکرد.[۳]

علی در مجلسی ابتدا فرمود: هرگاه حدیثی را از رسول اکرم می‌شنیدم، خداوند مرا بر اساس مشیت الهی اش ازآن حدیث بهره مند می ساخت، و هرگاه شخصی، حدیث پیامبر را برای من نقل میکرد، او را قسم می دادم، و پس از سوگند سخن او را می پذیرفتم. گاهی هم ابوبکر برایم حدیث نقل می کرد که البته او راست میگفت، و نیازی به سوگند

---

[۱]. در این مورد مسلم روایتی را از علی، و احمد و ابوداوود و ترمذي حدیثی را از خزیمه روایت می کنند. دارقطنی هم روایتی را از ابی بکره روایت کرده که ابن خزیمه آن را صحیح* شمرده است. این احادیث توضیح می دهند که مدت مسح بر خفین یک روز و یک شب برای فرد مقیم و سه روز و سه شب برای مسافر است.

[۲]. به روایت امام احمد، ترمذی این حدیث را صحیح * شمرده است.

[۳]. به روایت امام احمد، ترمذی این حدیث را صحیح شمرده است.

نبود، و آنگاه حدیث مشهور نماز توبه را از قول ابوبکر نقل نمود.[۱]

علی و ابن عباس رضی الله عنهما و برخی دیگر فتوا دادند: زن باردار شوهر مرده باید مدت عده طولانی تر را بگذراند. گویا این خطاب پیامبر خدا به سُبَیعَه الاسلمیه، همسر سعد بن خوله به آنها نرسیده بود، که پس از فوت شوهرش حامله بود، و پیامبر به او فرمود: مدت عدهٔ او با زایمان پایان می یابد.[۲]

علی، زید، ابن عمر و بعضی دیگر رضی الله عنهم نظر دادند: اگرشوهر زن مُفوَّضه (زنی که همسرش به او اختیار طلاق داده است) بمیرد، به آن زن مهریه تعلق نمی گیرد. ایراد این سخن به این معنی است که سنت رسول اکرم دربارهٔ بَروَع، دختر واشق به آنها نرسیده است.[۳]

گستره ی این بحث بسیار وسیع است. روایات زیادی از اصحاب پیامبر خدا در این خصوص نقل شده است. بدیهی است اگر دامنه ی بحث را به نسل های بعدی سرایت دهیم، شمارش و احاطه بر همه ی نمونه های فتوا و نظریه های اجتهادی ممکن نیست، زیرا به هزاران عدد

---

[۱]. امام احمد و ترمذی روایت می کنند: همانا ابوبکر از پیامبر خدا شنیده بود که فرمود: هر کس گناهی کند و پس از آن وضویی مطابق سنت بگیرد، و دو رکعت نماز بخواند و سپس از خداوند طلب مغفرت نماید، خداوند حتماً او را می بخشد.و سپس آیه ی ۱۳۵ سوره ی آل عمران را تلاوت نمود: «والذین اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذکروا الله فاستغفروا لذنوبهم...» ابن حجر سند روایت را جید و معتبر می شمارد.

[۲]. متفق علیه، به روایت از سبیعه الاسلمیه.

[۳]. به رایت امام احمد، ترمذی حدیث را صحیح * معرفی کرده است ـ نام شوهر این زن هلال بن مره است.

خواهد رسید.

اصحاب پیامبر به لحاظ علم، فقه، تقوا و فضیلت از والاترین جایگاه در بین امت اسلامی برخودارند، با این وجود بخشی از «سنت» از نظر آنان پوشیده مانده است، لذا حاجت به بیان نیست و روشن است که بخش عظیمی از سنت رسول اکرم از نسل های بعدی مغفول مانده است. از این رو اگر کسی معتقد باشد که هر حدیث صحیحی * به یکی از ائمۀ دین و یا به امام مشخصی رسیده است، خطای فاحش و بزرگی را مرتکب شده است. همچنین نمی توان به اعتبار وجود کتابهای حدیث مدعی شد که همه ی احادیث در دسترس ائمه ی مذاهب بوده است، و عدم اطلاع فقها از برخی احادیث را بعید شمرد، زیرا کتب مشهور حدیث پس از وفات ائمه ی مذاهب ـ رحمهم الله ـ جمع آوری و تدوین شده است.

نکته ی بعدی این که، هیچ کس نمی تواند ادعا کند که احادیث صحیح * پیامبر خدا فقط در چند کتاب مشخص وجود دارد، وبقیه ی کتاب ها عاری از احادیث صحیح است. تازه اگر فرض کنیم احادیث صحیح رسول گرامی صلی الله علیه و سلم فقط محدود و معدود به این چند کتاب باشد، هیچ عالمی به تمام مضامین این کتب آگاهی و تسلط ندارد، و اساساً برای هیچ احدی کسب چنین رتبه ای مقدور نیست. و به سخن دیگر دانشمند دینی با کتابهای مدون زیادی سر و کار دارد که احاطه به همه ی مطالب آنها ممکن نیست.

سخن دیگر این که، نسلی که قبل از تدوین کتب حدیث زندگی می کرده‌اند، چه بسا در بسیاری از موارد آگاه‌تر از متأخرین و نسل بعد از خود بوده اند، زیرا بسیاری از احادیث را از راویان معتبر شنیده اند، و

برای آنان صحت آن احادیث به اثبات رسیده است، حال آن که همان احادیث یا کلاً به ما نرسیده است، و یا با سند منقطع، و یا از طریق شخص مجهول به ما رسیده است، از این رو، گاهی اوقات حافظه ی آنان حامل احادیث صحیح بیشتری نسبت به کتب آیندگان بوده است. این هم موضوعی است که نمی توان نسبت به آن شک و تردید داشت.

مطلب بعدی این که هیچ کس قائل به این نیست که مجتهد باید تمام احادیث را بداند، زیر اگر درجه ی اجتهاد مشروط به علم و آگاهی مجتهد به همهٔ سنت قولی و فعلی پیامبر در حوزه ی احکام عملی باشد، هیچ مجتهدی در امت اسلامی نخواهیم یافت، زیرا نهایت علم و دانش یک مجتهد این است که از اکثر احادیث باخبر باشد، فقط بخش کمی از احادیث از نظر وی مغفول مانده باشد. در این صورت روشن است که گاهی از همین احادیث اندک دور از دسترس، آرا و نظریاتی برآید که با فتاوای برآمده از احادیث موجود در نزد مجتهد مخالف باشد.

سبب دوم: اختلاف نظر در خصوص اعتبار حدیث

ممکن است یک مجتهد حدیثی را درک کرده باشد، اما برای او صحت آن حدیث ثابت و مسلم نشده باشد، و در نتیجه انتساب آن حدیث به پیامبر را درست ندانند، و برای این کارش دلایلی هم داشته باشد؛ مثلاً: بر این باور باشد که یکی از راویان حدیث، فرد مجهولی است، یا از ضبط وحافظه ی خوبی برخوردار نیست، و یا متهم به نقص دیگری است، و یا این که آن حدیث بصورت منقطع به وی رسیده است، و نه بصورت متصل، و یا الفاظ حدیث مضبوط ومحفوظ نباشد، حال آن

که ممکن است همین حدیث به صورت صحیح* روایت شده باشد، و راویانی ثقه با سندی متصل آن را برای شخص دیگری روایت کرده باشند، و یا آن راوی که در نزد این امام ناشناخته و مجهول است، در نزد دیگری ثقه باشد، یا راویانی معتبر ـ غیر از افرادی که از نظر این امام مجروح و غیر معتبرند ـ حدیث را روایت کرده باشند، و یا سلسلهٔ سند حدیث به صورت متصل و غیر منقطع نیز وجود داشته باشد، و یا برخی از حافظان حدیث، الفاظ حدیث را ضبط و حفظ کرده باشند، و یا شواهد و قراینی در جهت اثبات صحت آن حدیث وجود داشته باشد.

این گونه روایات در عصر تابعین و نسل بعدی؛ یعنی دوره ی ائمهٔ مذاهب مشهور، بیشتر از زمان صحابه و زیادتر از نوع اول وجود دارد، زیرا احادیث پیامبر در زمان آنان در ممالک مختلف پخش و مشهور شده بود. بعضی از علما، این احادیث را از طریقی ضعیف * و غیر قابل اعتماد، و بعضی دیگر آنها را از طریق صحیح دریافت می کردند، در نتیجه در نزد گروهی صحیح* و معتبر به حساب آمده، اما در نزد دیگران ضعیف شمرده شده است.

فقها از این موضوع آگاه بوده اند، از این رو برخی از فتاوای خود را به صحت حدیث مشروط می کردند و می گفتند: فتوا و نظر من دربارهٔ این مسأله چنین است، مشروط به آن که حدیثی که در خصوص این مسأله بدین گونه روایت شده است، صحیح باشد، در غیر اینصورت نظر من عوض خواهد شد.

سبب سوم: اعتماد به ضعف حدیث

سبب دیگر این است که امامی با تکیه به اجتهاد خود عقیده به ضعف یک حدیث داشته باشد، و دیگران ـ صرف نظر از روایت این حدیث به طرق دیگر ـ با نظر او مخالف باشند. در اینجا فرقی نمی کند که در خصوص مخطی یا مصیب بودن مجتهد چه دیدگاهی وجود داشته باشد؛ به سخن دیگر فرقی نمی کند که حق با او باشد یا با دیگران، یا طبق نظر کسانی که نتیجه ی اجتهاد همه ی مجتهدین را صواب و مبرا از اشتباه می دانند، همه آنها حق به جانب باشند.

اسباب متعددی می تواند منشأ این نوع اختلاف نظر باشد، از آن جمله این که: یک نفر معتقد به ضعف راوی باشد، و دیگر راوی را ثقه و معتمد بشناسد. علم رجال، علم گسترده ای در زمینۀ معرفت و شناخت راویان حدیث است. گاهی اهل نظر به سبب اشراف و اطلاعی که از عوامل ضعف یک راوی دارند، در ضعیف * شمردن او مصیب و محق هستند، و گاهی شخص دیگری به نظریه ی درست وصائب دست می یابد، و برای او مسلم می شود که مستندات دیگران برای اثبات ادعای ضعف راوی کارآمد نیست، و یا این که راوی حتی با وجود آن سبب معذور است، و عذری موجه مانع از این است که راوی را بی اعتبار و ضعیف بشماریم. اهل نظر برای تشخیص ضعف، یا قوت راویان و بررسی احوال آنان، ضوابط و اصولی را تدوین کرده اند، که بعضی از این ضوابط مورد اتفاق همۀ آنان است، و در مورد برخی از اصول با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ چنانکه دانشمندان سایر علوم گاهی با یکدیگر اختلاف، و گاهی اتفاق نظر دارند.

منشأ دیگر اینگونه اختلافات این است که یکی از فقها معتقد باشد که راوی، حدیث را از استادش نشنیده است، و دیگری بر این باور باشد که وی حدیث را از استادش شنیده است و لذا یکی به ضعف حدیث، و دیگری به صحت آن حکم می کند. اسباب لازم برای تشخیص وقوع این شنیدن، و یا عدم آن در نزد اهل نظر معروف است.

عامل دیگر این که،گاهی در حیات یک محدث حالات وحوادث مختلف وجود داشته است، چند صباحی را در شرایط عادی و با سلامت سپری نموده، و ایامی را هم در حالت اضطراب و ضعف پشت سر گذاشته است؛ مثلاً این که در حادثه ای، کتابهای حدیث او بسوزد، و یا در برهه ای از زندگی اش در روایت حدیث گرفتار اختلاط و اشتباه شود، در این صورت احادیث او چنانچه در اوضاع عادی زندگی اش روایت شده باشد، صحیح * شمرده می شود، و در غیر این صورت ضعیف به حساب می آید. یک امام نمی داند که فلان حدیث مشخص به کدام دوره از زندگی محدث تعلق دارد، اما دیگری می داند که آن حدیث را در زمان سلامتی و آرامش روایت کرده است، لذا داوری این یکی بر استحکام بیشتری برخوردار است.

و دیگر این که: گاهی یک محدث روایت خود را فراموش میکند، از ذکر مجدد آن خودداری کرده، و حتی نقل آن حدیث را انکار می کند. ائمه در مورد نقل این حدیث اختلاف نظر دارند: یکی معتقد است که باید از روایت آن حدیث خودداری کرد و دیگری بر این باور است که استدلال و استناد به این حدیث بلا مانع است. این عامل، به عنوان یک پدیده ی اختلاف برانگیز، در بین دانشمندان علوم حدیث،

مشهور است.

و دیگر این که: بسیاری از اهل حجاز بر این باورند که به احادیث اهل عراق و یا شام، مادامی که اصل و ریشه ی حجازی نداشته باشد، نمی توان احتجاج و استناد کرد، تا جایی که برخی گفته اند: جایگاه احادیث اهل عراق را به لحاظ هم ردیف با احادیث اهل کتاب قرار دهید، نه آنها را تصدیق کنید و نه تکذیب. از فردی سؤال شد: آیا احادیث دارای سلسله ی سند «سفیان از منصور از ابراهیم از علقمه از عبدالله بن مسعود» حجت است؟ گفت: اگر اصل و ریشه ای در حجاز نداشته باشد، حجت نیست. این نگرش ناشی از این باور است که آنان اعتقاد داشتند: اهل حجاز تمام سنت را ضبط و نگهداری کرده اند، و هیچ حدیثی از نظر آن مغفول نمانده است، اما احادیث اهل عراق مضطرب و مخدوش شده، و باید از استناد به آنها پرهیز کرد.

همچنین برخی از صاحب نظران عراق اعتقاد داشتند که نمی توان به حدیث اهل شام استناد کرد؛ اما اکثر ائمه ی علوم حدیث این نظریه را برنتابیده، و از پذیرش آن سرباز زده اند.

در حقیقت هر حدیثی که استناد آن معتبر و جید باشد، حجت شمرده می شود، و فرقی نمی کند که آن حدیث حجازی، یا عراقی، یا شامی و یا غیر از اینها باشد.

ابوداود سجستانی کتابی در خصوص احادیث منحصر به مناطق مختلف تألیف نموده و احادیث راویان شهرهایی چون: مدینه، مکه، طائف، دمشق، حمص، کوفه و بصره و ... را به طور جداگانه جمع آوری کرده است.

سبب چهارم: شرایط خبر واحد

یکی دیگر از اسباب بروز اختلاف نظر در بین ائمه این است که برخی از آنان برای پذیرش خبر واحد * از راوی عادل و حافظ حدیث، شروطی را لحاظ می کنند که دیگران آن شروط را بر نمی تابند؛ مثلاً: برخی پذیرش خبر واحد را مشروط بر این کرده اند که حدیث بر کتاب و سنت عرضه گردد، و مطابقت آن با این دو مأخذ مسلم دینی، بررسی و اثبات شود. و برخی دیگر، عمل به خبر واحد را در صورت عدم اعتقاد راوی به اصل قیاس، مشروط بر فقیه بودن راوی کرده اند. و گروهی مقبول بودن خبر واحد مرتبط با مسائل عام اجتماعی را به شروط دیگری ـ مثل مشهور بودن حدیث ـ مشروط ساخته اند.

سبب پنجم: نسیان حدیث

امکان دارد، یک امام حدیثی را دریابد، و صحت آن حدیث برای او اثبات گردد، اما با گذشت زمان آن حدیث را فراموش کند. همان گونه که اصحاب پیامبر در بعضی از شرایط، آیات قرآن، و یا سنت پیامبر را به یاد نداشته اند؛ مثلاً: حدیث مشهوری از عمر روایت شده است که از وی در مورد مسافری سؤال شد که محتلم است، و آب نمی یابد؟ ایشان فرمود: تا یافتن آب نماز نخواند. عمار بن یاسر گفت: ای امیر مؤمنان! آیا به یاد نمی آورید که من و شما در سفر نیاز به غسل پیدا کردیم، من خود را همانند یک چهار پا در خاک مالیدم، و شما نماز نخواندید، تا آن که موضوع را به عرض رسول خدا رساندم، و ایشان نحوۀ تیمم را به من آموزش داد، و فرمود: همین مقدار کفایت می کند،

و دو دست خود را به زمین زدند، و با دو دست صورت و دو دست خود را مسح کردند؟ عمر، ظاهراً ماجرا را به یاد نیاورد، و فرمود: ای عمار از خدا بترس! عمار گفت: اگر شما بخواهید، این حدیث را روایت نمی کنم. عمر فرمود: نه! آنچه را که عهده دار شده ای، به خودت وا می گذارم.[۱] این ماجرا حاکی از این است که عمر شاهد یک سنت پیامبر خدا بوده، اما آن را فراموش کرده و بر خلاف آن فتوا داده است، و حتی پس از تذکر عمار آن را به یاد نیاورده است، و در نهایت عمار را تکذیب هم نمی کند، و بلکه او را در بیان آن حدیث آزاد می گذارد.

مهم تر از این حدیث، این که: عمر در خطبه اش به مردم اعلام نمود: هیچ کس مهریه ای بیش از میزان مهریهٔ زنان و دختران پیامبر تعیین نکند، که من آن را مسترد خواهم کرد. زنی گفت: ای امیر مؤمنان! چرا ما را از آنچه که خداوند به ما عطا کرده است، محروم می گردانی؟ و سپس این آیه را تلاوت کرد: «وَ آتَيْتُم اِحداهُنَّ قِنْطاراً...» [نساء/ ۲۰][۲]

---

[۱] متفق علیه، اصحاب سنن با الفاظ مشابه روایت کرده اند.

[۲] . شایان ذکر است در این روایت دو مطلب به چشم می خورد: اول ـ نهی عمر از مهریه ای بیشتر از مهریه ای زنان و دختران پیامبر؛ دوم ـ اعتراض زن و استناد وی به آیه ی قرآن، امام احمد در مسند و هم چنین اصحاب سنن مطلب اول (نهی عمر) را بدینگونه روایت کرده اند: محمد بن سیرین از ابی العجفاء السلمی روایت می کند که از عمر رضی الله عنه شنیده است که می گفت: مهریه ی زنان را زیاد نکنید، زیر اگر مهریه ی زیاد نشانه ی اکرام در دنیا و یا تقوای الهی می بود، رسول اکرم به انجام آن شایسته تر از دیگران است. پیامبر خدا صلی الله علیه و سلم مهریه ی زنان و دختران را بیشتر از بیست اوقیه تعیین نفرمود. ترمذی، این حدیث را حسن * صحیح شمرده است. به هر حال موضوع کم یا زیاد بودن مهریه تابع امکانات مادی شوهر و توانگر و یا تنگدست بودن وی می باشد. مسلم از ابو سلمه از عبدالرحمن

عمر نظر خود را پس گرفت. بدیهی است عمر این آیه را حفظ داشته، اما در آن موقع به یاد نداشته است.

همچنین علی در روز جنگ جمل، عهد و مطلبی را به یاد زبیر آورد که رسول خدا به طلحه و زبیر فرموده بود، در نتیجه زبیر رضی الله عنه با به یاد آوردن آن مطلب صحنه ی کارزار را ترک نمود.[1]

مشابه این قبیل موارد در بین سلف وخلف این امت فراوان است.

سبب ششم: عدم آگاهی از دلالت حدیث

یک امام ممکن است نسبت به دلالت حدیث آگاهی نداشته باشد. این عدم شناخت می تواند ناشی از این باشد که کلمات موجود در حدیث، برای شارح ومفسر حدیث غریب و ناآشنا جلوه کند؛ مثلاً: مفرداتی[2] مانند: المزابنه، المخابره، المحاقله، الملامسه، المنابذه و الغرر و

روایت کرده که می گوید: از عایشه رضی الله عنها در مورد میزان مهریه ی زنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم سؤال کردم، فرمود: مهریه ی زنان پیامبر بیست و نیم اوقیه معادل پنجاه درهم است.

از بیان عمر استفاده می شود که ایشان عموم مهریه های زیاد را مکروه می دانسته اند. ابویعلی مطلب دوم (اعتراض زن) را روایت کرده است و شخصی بنام مجالد بن سعید در سلسله ی راویان آن وجود دارد، که فردی ضعیف است و حافظ ابن حجر اظهار نظر نموده که این شخص و این روایت قوی نیست.

[1]. ابویعلی و بیهقی ودیگران، البدایه والنهایه، ابن کثیر ج ۷ ص ۲۴۰.

[2]. **المزابنه:** قاموس: فروختن خرمای روی درخت در قبال خرمای خشک. زبن یعنی دفع. از این معامله به سبب جهالت و غبن موجود در آن نهی شده است.

مشابه اینها از جمله الفاظی هستند که علما در شرح و تفسیر آنها با یکدیگر اختلاف دارند؛ چنانکه دربارهٔ دلالت حدیث مرفوع: «لا طلاق

المخابره: این که فردی روی زمین کشاورزی دیگری کار کند با این توافق که نصف یا قسمتی از محصول متعلق به کارگر و بقیه از آن صاحب زمین باشد. گفته شده که مخابره همان مزارعه است.

المحاقله: فروختن محصول قبل از رسیدن یا فروختن سنبله و خوشه های گندم به عنوان گندم یا مزارعه به یک سوم یا یک چهارم یا کمتر یا بیشتر از اینها، یا کرایه دادن زمین در مقابل دریافت گندم.

الملامسه: به معنای مماست؛ مثل این که میگویی: «لمست وجهی»، چهره ام را لمس کردم. و در بیع و معامله یعنی این که شخصی بگوید: هرگاه لباس تو را لمس کردم، یا تو لباس مرا لمس کردی، معامله بین ما به فلان مقدار لازم می شود، یا این که کالا را از روی پارچه و پوشش لمس کند، و خود متاع را نبیند.

المنابذه: این که شخصی به دیگری بگوید: لباس را بسوی من پرتاب کن، یا لباس را به طرف تو می اندازم و بدینگونه انجام یک معامله بین آنها لازم شود. یا این که: اگر پارچه ای را به سوی او پرتاب کنی و او مثل آن را به طرف تو بیاندازد، یا این که بگویی اگر ریگ ها را بیاندازی، بیع لازم می گردد.

الغرر: آنچه که ظاهرش موجب فریب خریدار می شود و باطنش مجهول و پوشیده است. مسلم از ابوهریره روایت می کند که رسول خدا صلی الله علیه و سلم از بیع ریگ ها و بیع غرر نهی کرده اند و بخاری از انس رضی الله عنه روایت می کند که رسول خدا صلی الله علیه و سلم از محاقله و مخاضره و ملامسه و منابذه نهی کرده است. و ابوداوود و نسایی از جابر روایت می کنند که پیامبر خدا از محاقله و منابزه و مخابره نهی کرده است. ترمذی این حدیث را صحیح * شمرده است (بیعی که بر جهالت استوار باشد بیع غرر می گویند، ملابسه و منابذه از انواع غرر است؛ زیرا در اولی لمس کردن، و در دومی انداختن به جای صیغه عقد به کار می رود که در بیان مقصود طرفین معامله گویا نیست.)

مخاضره: فروش میوه ها قبل از رسیدن.

و لا عتاق فی اغلاق» اختلاف نظر دارند. عده ای کلمـه ی «اغـلاق»[1] را به اکراه تفسیر کرده انـد، و از ایـن رو معتقدنـد کـه طـلاق اجبـاری واقـع نمی شود، وگروهی دیگر با این تفسیر و فتوا مخالفند.

گـاهی عـدم درک دلالـت حـدیث ناشـی از ایـن اسـت کـه معنـای حدیث در زبان و عرف مجتهد، غیر از معنایی است که در حدیث به کـار رفته است. یک امام الفاظ حدیث را به همان معنایی حمل می کنـد کـه از ابتدا برای آن وضع شده و امام دیگر حدیث را حمل بـر معنـایی مطـابق بـا لغت و عرف خود می کند، برای نمونه: بعضی از فقهـا روایـت و اخبـاری را در خصوص رخصت استفاده از «نبیذ»[2] شنیده و گمان کـرده انـد نـوعی مسکر است؛ چراکه در لغت آنان «نبیذ» به معنای باده و شراب به کار رفتـه است، حال آن که «نبیـذ» بنـا بـه تفـسیر تعـدادی از احادیـث صـحیح * بـه مایعی گفته می شود که برای شیرین شـدنش عـصاره ی خرمـا را، قبـل از آن که شراب شود، به آن اضافه کنند.

مثال دیگر این که برخی از فقها کلمه «خمر» به کـار رفتـه در کتـاب

[1]. اغلاق: اکراه، ابوعبیده می گوید به معنای تضییق است. ابن قیم جوزی میگویـد: اسـتاد مـا می گوید: اغلاق به معنای بسته بودن راه علم در حال روی آوردن به آن، یا به عبارت دیگـر ناآگاهانه کاری را انجام دادن، بنابراین طلاق شخص دیوانه، مست و عصبانی که نمـی داننـد چه می گویند، از مصادیق این حدیث محسوب می شوند؛ زیرا برای هر یک از آنان باب علم و قصد رسیدن به علم منتفی است. و در حقیقت طلاق کسی جاری می شود که قـصد طـلاق را داشته باشدو به آن عالم باشد والله اعلم.

[2]. نوشیدنی مست کننده تهیه شده از حبوبات ومیوه ها (غیر از انگـور) را نبیـذ گوینـد و هبـه الزحیلی؛ الوجیز فی اصول الدین ص ٥٧.

وسنت را، مطابق لغت و عرف خود، فقط درباره ی شراب آب انگور به کار برده اند، حال آن که در احادیث صحیح، «خمر» نام هر نوشیدنی مست کننده است.[1]

گاهی عدم شناخت و اختلاف فقها ناشی از این است که کلمهٔ به

[1]. بخاری: ابن عمر می گوید: آیه ی تحریم خمر نازل شد، در حالی که در آن روزگار در مدینه پنج نوع شراب وجود داشت، و شراب انگور جزو آنها نبود. در حدیث متفق علیه آمده است: عمر در خطبه ای روی منبر رسول خدا صلی الله علیه و سلم گفت: ای مردم! همانا در هنگام نزول آیه ی تحریم شراب پنج نوع خمر: انگور، خرما، عسل، جو و گندم وجود داشت و خمر به چیزی گفته می شود که عقل را زائل می کند.

همچنین در یک حدیث متفق علیه آمده است: انس بن مالک: همانا شراب حرام شد در حالی که شراب آن موقع از آب خرمای رسیده، خرمای نارس درست می شد. صحیحین: انس رضی الله عنه می گوید: من در جلسه ای ساقی ابوعبیده، ابوطلحه و ابی بن کعب بودم که ناگاه شخصی آمد و گفت: خمر حرام شد. ابوطلحه گفت: انس بلند شو و شراب ها را بیرون بریز! و من آنها را بیرون ریختم.

مسلم: ابن عمر رضی الله عنهما: پیامبر خدا فرمود: هر مسکری خمر است و هر مست کننده‌ای حرام است. خمر: عصارهٔ انگور یا هر شراب دیگری که مستی آور باشد. معنی عام* لفظ خمر صحیح تر است؛ زیرا در هنگام تحریم شراب، در مدینه، شراب انگور وجود نداشت، و شراب مردم مدینه از خرمای خشک و خرمای نارس تهیه می شد. شراب را به این خاطر خمر گفته اند که عقل را تخمیر و نابود می کند و یا باعث دیوانگی می شود. در صحیح بخاری از قول اصحاب نقل شده است: شراب در حالی حرام شد که ما به جز انواع کمی از شراب، شراب انگور را نمی شناختیم. شراب عمومی مدینه خرمای خشک (تمر) و خرمای نارس بود. در تفسیر این روایات آمده است: مقصود از این نفی، مبالغه در قلت خمر یا نوع تهیه شده آن از انگور می باشد. یا این که در مدینه هیچ نوع از انواع شراب انگور نبوده است، یا در مدینه از نوع انگور آن کمتر به چشم می خورد.

کار رفته در کتاب یا سنت، «مشترک» یا «مجمل» یا متردد بین «حقیقت*» و «مجاز» است. برخی معنای نزدیک تر به ذهن را مراد می گیرند، در حالی که کتاب و سنت معنای دیگر را مراد دارند. کما این که گروهی از صحابه در ابتدا الفاظ «الخیط الأبیض» و «الخیط الأسود» مربوط به آیه ی روزه را به معنای ریسمان گرفتند، در حالی که در اینجا منظور از ریسمان سفید و سیاه، روز و شب است نه ریسمان حقیقی.[1] چنانکه عده ی دیگری در مورد آیه ی: «فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ»[2] گفته اند: منظور از «يَدْ»، دست تا زیر بغل است، و نه از سرانگشتان تا آرنج.

گاهی عدم درک دلالت کتاب و سنت و اختلاف فقها ناشی از آن است که دلالت نص «پوشیده و رمزآلود است، و میزان درک و فهم مردم در تشخیص وجوه چنین گفتاری بر حسب مواهب الهی و استعداد خدادادی آنها متفاوت است. گاهی یک مجتهد دلالت عمومی یک لفظ را درک می کند، اما این که این عمومیت، معنای مشخص و خاصی را هم شامل می شود، از نظر وی مغفول می ماند، و گاهی متوجه این نکته

---

[1]. بخاری و سهل بن سعد می گوید: آیه ی «و کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود» نازل شد و هنوز ادامه ی آیه «من الفجر» نازل نشده بود که افرادی که قصد روزه گرفتن داشتند به پای خود یک ریسمان سیاه می بستند و تا زمانی که سفید و سیاه بودن آن قابل تشخیص نبود، به خوردن سحری ادامه می دادند، لذا خداوند الفاظ «من الفجر» را نازل فرمود، تا آن افراد دانستند که منظور شب و روز است و نه ریسمان سیاه و سفید.

[2]. مائده/۶

هم میگردد، اما پس از مدتی فراموش می کند. مباحث این باب واقعاً وسیع و گسترده است. فقط خداوند علیم به همه ی آن احاطه دارد.

برخی اوقات فقیه در فهم کتاب و سنت اشتباه میکند، و تفسیر و تعبیری را از این نصوص ارائه می دهد که زبان عربی دوران بعثت پیامبر خدا چنان مفهومی را بر نمی تابد.

سبب هفتم: نفی وجود هر نوع دلالت در حدیث

گاهی یک امام معتقد است حدیث، بر هیچ حکم شرعی دلالت ندارد. تفاوت این سبب با سبب قبلی در این است که دلیل ششم مربوط به وضعیتی است که مجتهد اساساً وجه دلالت را نشناسد، و در اینجا وجه دلالت را در می یابد، اما مستند به برخی از قواعد مورد قبولش در اصول فقه ـ چه آن دلالت در ذات خود صحیح باشد یا اشتباه ـ چنین دلالتی را بر نمی تابد؛ مثلاً: برخی از مجتهدین بر این هستند که: «عام مخصوص» یا «مفهوم» حجت نیست. یا حکم لفظ «عام*» ی که در مورد سبب خاصی ایراد شده باشد، فقط درمورد همان سبب جاری است، و عمومیت ندارد، یا مجرد صیغه ی فعل امر، وجوب را نمی رساند، و فوریت را نمی طلبد، یا معرفه به «ال» عمومیت ندارد، یا «فعل نفی» تمام احکام فعل و یا ذات فعل را نفی نمی کند. مسائل و قواعد فراوان و گسترده ی دیگری که در اصول فقه مطرح است و فقها در تعریف آنها با یکدیگر اختلاف دارند، حدود نیمی از مسائل مورد اختلاف مجتهدین از این قبیل است؛ البته در اصول فقه فقط از دلالت های مورد اختلاف ائمه بحث نمی شود، و گاهی اختلاف آرا در خصوص تعیین افراد و مصادیق دلالت ها بروز

می کند، و به این پرسش که: آیا این لفظ به خصوص، از جنس و نوع دلالت مطرح شده هست، یا نه؟ پاسخ های متعددی داده می شود؛ مثلاً: مجتهدی معتقد است که فلان لفظ، «مجمل*»، و یا «مشترک*» است، و هیچ دلیلی برای ترجیح یکی از دو معنای آن وجود ندارد، و مطالبی از این قبیل.

سبب هشتم: تعارض دلالت ها

گاهی پیش می آید که یک مجتهد عقیده دارد که فلان دلالت با نصی در تعارض است که بر خلاف آن دلیل می باشد، و از این رو نمی تواند مدنظر شارع باشد. در این مورد می توان به تعارض عام* یا خاص*، یا مطلق* یا مقید*، یا امر مطلق با آنچه که وجوب را نفی میکند یا حقیقت* یا مجاز* و انواع تعارضات دیگر اشاره کرد. مبحث تعارض ادله باب گسترده ای است و موضوع تعارض دلالت نصوص، و ترجیح برخی بر بعضی دیگر، وسعتی به عظمت یک اقیانوس دارد.

سبب نهم: وجود دلایل مبتنی بر ضعف، نسخ یا تأویل حدیث

ائمه اتفاق نظر دارند که دلایلی چون: آیه، حدیث صحیح، و اجماع، می توانند به مثابه ی ادله ی معارض با یک حدیث مطرح شود، از این رو گاهی یک مجتهد با استناد به ادله ی فوق مدعی ضعف، یا نسخ، و یا تأویل یک حدیث می شود، و عمل به آن حدیث را بر نمی تابد. فقها در این خصوص دو گونه موضع گیری کرده اند: گاهی یک مجتهد عقیده اش مبنی بر راجح بودن دلیل معارض را بیان می کند، و

یکی از سه صورت: ضعف، یا نسخ، یا تأویل را به حدیث نسبت می دهد، بدون آن که به طور مشخص یکی از این صورت ها را تعیین کند و گاهی یکی از دلایل مزبور را به عنوان سبب ترجیح تعیین می کند؛ مثلاً تصریح می کند حدیث مورد نظر نسخ* و یا تأویل شده است، که در این موارد، گاهی در ادعای نسخ اشتباه می کند، و حدیث متأخر را متقدم می شمارد (حال آن که برای اثبات منسوخ بودن یک حدیث لازم است که حدیث ناسخ از نظر زمانی، متأخر از حدیث منسوخ باشد، و از نظر معنی، با آن تعارض و ناسازگاری داشته باشد)، و گاهی در تأویل حدیث به اشتباه می رود، و حدیث را به مفهومی تأویل میکند که لفظ حدیث چنین تأویلی را بر نمی تابد، و یا دلیل موجه ومقبول دیگری با این تأویل مخالفت می کند.

این که یک مجتهد بدون ذکر ادله، به راجح بودن دلیل معارض معتقد باشد، جای بحث و تأمل دارد؛ زیرا گاهی اساساً دلیل معارض و استنادی مجتهد دال بر ادعای مجتهد نیست، و گاهی حدیث استنادی مجتهد، از لحاظ سند، و یا متن یا حدیث اول برابری نمی کند، و صلاحیت تعارض با آن را ندارد، در این صورت اسباب گذشته درمورد حدیث اول مصداق پیدا می کند. و گاهی مجتهد برای اثبات ضعف یک حدیث به اجماع امت تکیه می کند و وجود اجماع * ادعایی را دال بر ضعف حدیث می شمارد، حال آن که چنین ادعایی جای تأمل و بررسی دارد، اغلب اوقات ادعای اجماع ناشی از ناآگاهی از وجود نظر، یا آرای مخالف است؛ چنانکه بارها مشاهده شده که عالم برجسته ای برای بعضی از آرای فقهی خود به این دلیل تمسک جسته و می گوید: هیچ کس را

شمرده می شوند، ولی در حقیقت با توجه به میزان تسلط علمی و آگاهی از نتایج تحقیقات دیگران معذور نیستند؛ زیرا عذر آنها نظر به علل متعددی می تواند موجه یا غیر موجه باشد.

سبب دهم: قواعد منحصر به فرد در باب تعارض ادله

گاهی برخی از ائمه در حوزه ی تعارض ادله به قواعد خاصی که فقط نزد خودشان معتبر است، استناد کرده، و آن ضوابط را، صرف نظر از ارزش و اعتبار آن قواعد، دال بر ضعف حدیث یا نسخ* و یا تأویل آن می دانند. مانند بسیاری از علمای کوفه که قائل به تعارض ظاهر* قرآن با حدیث صحیح* هستند، و بر این باورند که ظاهر الفاظ عام قرآن و امثال آن بر نص* حدیث تقدم دارد، و بر این مبنا گاهی در مورد ظاهر الفاظ قرآن به دلالتی معتقد می شوند که ظاهر نیست، و احتمال دلالت های زیادی در آن می رود؛ به عنوان مثال آنان بر همین اساس حدیث «الشاهد و الیمین»[1] را مردود شمرده اند، در حالی که از نظر دیگران در ظاهر قرآن مطلبی وجود ندارد که مانع از حکم «شاهد و قسم» باشد. تازه اگر در قرآن چنین مطلبی هم مشاهده شود، باز بنا به این اصل که «سنت» را مفسِّر قرآن می دانند، وجود تعارض بین سنت صحیح و ظاهر قرآن را

[1] ابن عباس: ان رسول الله صلی الله علیه و سلم قضی بیمین و شاهد. مسلم در کتاب الاقضیه نوشته است: در بررسی دعاوی، اصل بر این است که پس از تشخیص مدعی از مدعی علیه، قاضی از مدعی شاهد، و دلایل اثبات ادعای او را می خواهد، و اگر مدعی شاهد نداشت، قسم متوجه مدعی علیه میشود. «البینه علی المدعی والیمین علی من انکر» حدیث ابن عباس می رساند در صورتی که مدعی فقط یک شاهد داشته باشد می تواند قسم بخورد، و حق را از مدعی علیه بگیرد. «مبانی فقه» نوشته عبدالکریم محمدی.

برنمی تابند. امام شافعی در خصوص این قاعده سخنان مشهوری دارد. امام احمد نیز در خصوص نقد و رد تفکری که ظاهر قرآن را مستغنی از تفسیر سنت می داند، رساله ی مشهوری را تألیف نموده، و در آن به ذکر دلایل زیادی پرداخته است که نوشتار حاضر گنجایش ذکر همه ی آنها را ندارد، اما به عنوان نمونه می توان به موارد زیر اشاره کرد: برخی روایتی را که سبب تخصیص* لفظ عام* قرآن، یا مقید* شدن لفظ مطلق* آیات، و یا حاوی مطالبی مازاد بر مطالب قرآن باشد، نمی پذیرند، و معتقدند که مقید ساختن لفظ مطلق قرآن و یا مخصوص کردن لفظ عام قرآن به منزله ی افزودن بر نص قرآن است، و موجب منسوخ شدن قرآن می گردد.[1]

نمونهٔ دیگر، عملکرد گروهی از علمای مدینه است که برای عمل اهل مدینه صلاحیت تعارض با حدیث صحیح قائل هستند، و براین باورند که اجماع اهل مدینه حجت و مقدم بر روایت است، و عمل آنان را نشانهٔ اجماع ایشان، و اجماع آنان را دلیلی برای مخالفت با حدیث قلمداد می کنند؛ مثلاً: مخالفت آنان با احادیث وارد در موضوع «خیار المجلس»[2]

---

[1]. نسخ قرآن به سنت را ممکن نمی دانند.

[2]. ابن عمر عن رسول الله صلی الله علیه و سلم قال: اذا تبایع الرجلان فکل واحد منهما بالخیار ما لم یتفرقا و کانا جمیعا... متفق علیه. فقها در خصوص اختیار فسق معامله شرایط مختلفی را لحاظ کرده اند که اختیار مجلس یکی از آنهاست، که بر اساس آن مادامی که جلسه معامله تمام نشده باشد هر کدام از طرفین اختیار فسخ معامله را دارند. اما در مورد زمان ختم جلسهٔ معامله اختلاف نظر دارند. بزرگانی مانند علی، ابن عمر، ابن عباس، شافعی و ابن حنبل مستند به حدیث فوق اتمام جلسه را به جدایی طرفین معامله از یکدیگر تفسیر کرده اند و امام

مبتنی بر همین است، در حالی که اکثر علما اثبات کرده اند که اهل مدینه در این مسأله اختلاف نظر داشته اند، و نه اجماع. مضافاً این که حتی در صورت وجود اجماع اهل مدینه، و مخالفت دیگران با آنان، درست تر همین است که حدیث صحیح را معتبر و حجت بدانیم.

نمونهٔ دیگر، تعارض «قیاس جلی*» با بعضی از احادیث در نزد برخی از ائمه است که اعتقاد دارند قواعد کلی به واسطه ی وجود چنین روایاتی نقض نمی شود، و از این رو «قیاس جلی» را بر بعضی از روایات مقدم شمرده اند. در نزد برخی از ائمه نمونه های دیگر از تعارضات ـ چه درست و چه اشتباه ـ وجود دارد که از ذکر آنها خودداری می کنم.

اسباب ده گانهٔ موجب ناسازگاری آرای بعضی از ائمه با برخی از احادیث صحیح بیان گردید. احتمال دارد یک عالم در عمل نکردن به مفاد بسیاری از احادیث دارای برهان و دلیلی باشد که از نظر ما مغفول مانده باشد؛ زیرا درک و فهم صاحب نظران از وسعت زیادی برخوردار است. و بدیهی است که ما از تمام آنچه که در ذهن و قلب علما می گذرد، آگاهی نداریم. بسا اوقات یک عالم حجت و برهان خود را عرضه نموده و گاهی هم دلیل خود را اظهار نکرده است، در مواضعی که حجت خود را تبیین کرده است، گاهی استدلال وی برای ما نقل شده است، و گاهی هم از نحوه ی احتجاج وی بی خبریم. زمانی که منهج استنباط و استدلال یک عالم را دریابیم، صرف نظر از مُصیب یا مُخطی

ابوحنیفه و امام مالک و فقهای امامیه اتمام جلسه را به اجرای صیغه معامله توسط طرفین تفسیر کرده اند. امام مالک حدیث فوق را به استناد عمل اهل مدینه ترک کرده است. مترجم.

بودن وی، ممکن است از عهده ی درک و فهم اصول استدلالی وی بر آییم، و این احتمال هم وجود دارد که اساساً از درک بیان وی عاجز باشیم.

با توجه به مطالب فوق، اگر چه مخالفت فقها با حدیث صحیح را روا شمردیم، اما برای ما جایز نیست که از فتوای مستند به حدیث صحیح* و موافق با اجتهاد جمعی از ائمه عدول کنیم، و نظریه مجتهدی، حتی عالی تر، را بپذیریم که به دلیلی برای رد حدیث فوق متکی باشد؛ زیرا آرای اجتهادی علما به استحکام ادله ی شرعی، و به ویژه به استواری کتاب وسنت نیست، و احتمال وجود نظریات اشتباه در بین آرای مجتهدین خیلی بیشتر از احتمال ظهور اشتباه در ادله ی شرعی است. در حقیقت ادله ی شرعی، حجت خدا بر همه بندگان است، در حالی که آرای علما چنین منزلت و جایگاهی ندارد، و یک دلیل شرعی مادامی که با ادله شرعی دیگر تعارض نداشته باشد، از اشتباه و خطا مصون است، حال آن که رأی علما اینگونه نیست، اگر قرار باشد به سبب روا شمردن مخالفت اجتهادی علما با ادله، عمل کردن بر خلاف ادله (کتاب، سنت و اجماع) را مجاز بدانیم، هیچ دلیل شرعی ای باقی نخواهد ماند که ارزش عمل کردن داشته باشد و در نهایت دست ما از هر گونه ادله‌ای کوتاه می گردد. خلاصه این که اگر یک عالم در ترک عمل به یک حدیث معذور باشد، ما هم در ترک رأی و فتوای آن عالم معذور خواهیم بود. خداوند سبحان می فرماید:

«تِلْکَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُم وَ لاَ تُسْأَلُونَ

عَمَّا کَانُوا یَعْمَلُونَ» [بقره: ۱۳۴]

«آنها امتی هستند که زمانه ی آنها سپری شده است، نتیجهٔ عمل شان به آنان می رسد، و نتیجه عمل شما به خودتان می رسد، و شما دربارهٔ عملکرد آنان پرسش نخواهید شد.»

«فَاِنْ تَنازَعْتُم فِي شَيءٍ فَرُدُّوهُ اِلَى اللهِ وَ الرَّسُولِ اِنْ كُنْتُم تُؤمِنُونَ بِاللهِ وَ الْيَومِ الْآخِرِ» [نساء/۵۹]

«چنانچه در مسأله ای اختلاف کردید، اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید، برای رفع اختلاف به خدا و رسول مراجعه کنید.»

هیچ کس حق ندارد با پذیرفتن رأی یک نفر به تعارض و مخالفت با حدیث صحیح* برخیزد، کما این که زمانی که ابن عباس رضی الله عنهما سؤال یک نفر را با استناد به یک حدیث جواب داد، و آن مرد گفت: ابوبکر و عمر چنین می گویند: ابن عباس در پاسخ گفت: نزدیک است که از آسمان بر شما سنگ ببارد، من می گویم: رسول الله صلی الله علیه و سلم چنین فرموده است و شما می گویید: ابوبکر و عمر چنین گفته اند!!

اگر با توجه به مطالب فوق، عمل نکردن به مفاد یک حدیث را عذر به حساب آوریم، این احتمال وجود دارد که یک حدیث صحیح بیانگر حرمت، و یا حلت، و یا حکم یک مسأله باشد، و با این وجود یک عالم بر خلاف آن فتوا دهد، در این صورت جایز نیست که تارک آن حدیث را به سبب حلال شمردن یک امر حرام، یا تحریم یک امر حلال، ویا حکم نمودن به غیر ما انزل الله مستحق عذاب بدانیم. همچنین اگر

حدیثی در برگیرندۀ یک وعید مثل: لعنت، یا غضب، یا عذاب و ... در ازای انجام یک عمل باشد، جایز نیست که وعید را شامل حال عالمی بدانیم که آن عمل را بر اساس اجتهاد خود مباح دانسته، و آن را انجام داده است. این مطلب اصل مهمی است که در بین علمای اسلام کسی را سراغ نداریم که با آن مخالف باشد. مگر نظریه ای که از بعضی از علمای معتزله بغداد مثل: بشر المریسی[1] و همانند وی نقل شده است که مجتهد را به سبب اشتباهش مستحق عقوبت می دانند.

وعید احادیث پیامبر شامل حال کسانی می شود که عمل حرام را با علم به حرمت آن انجام می دهند، و یا توانایی علمی برای پی بردن به حرمت آن عمل داشته باشند، اما در این زمینه کوتاهی کنند.

هرگاه افراد بادیه نشین و یا تازه مسلمان یک عمل حرام را از روی ناآگاهی و بی خبری انجام دهند، گناهکار شمرده نمی شوند، و حد شرعی هم بر آنها جاری نمی شود. این افراد که برای استحلال و مباح شمردن کارشان به دلیل شرعی استناد نکرده اند، معذور به حساب می آیند، لذا کسانی که حدیث مبتنی بر حرمت یک عمل به آنان نرسیده است، و در انجام کارشان به ادله ی شرعی استناد می کنند، به طریق اولی در انجام آن عمل حرام، معذور محسوب می شوند، و حتی به سبب

---

[1] بشر بن غیاث، فقیه و فیلسوف معتزلی، و رئیس فرق «المریسیه» که به «ارجاء» اعتقاد داشت. وی فقه را نزد قاضی ابویوسف فرا گرفت و در دولت هارون الرشید مورد اذیت و آزار قرار گرفت. نقل شده است که پدرش یهودی بوده است. وی دارای تألیفاتی است. دارمی کتابی تحت عنوان «النقص علی بشر المریسی» در رد مذهب وی نوشته است. او در سنه ۲۱۸ هجری ـ ۸۳۳م وفات یافت.

اجتهادشان سزاوار ستایش و اجر هم هستند. خداوند سبحان فرموده است:

«وَ داوُدَ وَ سُلَیمانَ اِذ یَحْکُمان فِی الْحَرث اِذْ نَفَشَتْ فِیهِ غَنَمُ الْقَومِ وَ کُنّا لِحُکْمِهِمْ شَاهِدِینَ فَفَهَّمْناها سُلَیمانَ وَ کُلاً آتَیْنا حُکْماً وَ عِلْماً» [انبیاء / ٧٨ـ٧٩]

«و داوود و سلیمان را به یاد آور، آن گاه که درباره ی کشتزاری که گوسفندان مردمانی در آن چریده بودند، داوری می کردند، و ما شاهد قضاوت آنان بودیم، قضاوت را به سلیمان فهماندیم، و به هر یک از آن دو، داوری و علم آموختیم.»

خداوند در این آیه فهم حکم صحیح را مختص سلیمان دانسته، اما هر دو پیامبر را به خاطر برخورداری از حکمت و علم ستوده است.

صحیحین از عمرو بن العاص روایت می کنند، پیامبر خدا فرمود: «اِذَا اِجْتَهَدَ الْحاکِمُ فَاَصابَ فَلَهُ اَجران، وَ اَذَا اِجتَهَدَ فَاَخْطَأَ فَلَهُ اَجرٌ»، «هر گاه حاکم[1] اجتهاد کند و حکم او درست باشد دو پاداش، و چنانچه در اجتهادش اشتباه کند، یک پاداش دارد.» این حدیث روشن می سازد که مجتهد حتی در صورت اشتباه، بخاطر نفس کار ارزشمند اجتهاد، پاداش دارد، و خطای وی بخشیده می شود؛ چرا که مشکل و بلکه غیر ممکن است که اجتهاد یک نفر در مورد تمام احکام درست باشد. خداوند چنین تکلیفی را متوجه مجتهدین نمی سازد؛ چراکه دین خداوند

---

[1]. در اینجا حاکم به هر کسی گفته می شود که مقام و موقعیت صدور یا اجرای حکم را داشته باشد، اعم از این که مجتهد، مرجع فقهی، مرجع قضایی، و یا دارای منصب اجزای حکم شرعی باشد.

آسان و عاری از حرج و سختی است: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» [حج/۷۹] «خداوند در این امور دشوار و سنگین را بر دوش شما نگذاشته است.» «يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسرَ وَ لاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» [بقره/ ۱۸۵] «خداوند آسودگی شما را می خواهد و خواستار زحمت شما نیست.»

صحیحین از نبی اکرم روایت می کنند: پیامبر در مسیر حرکت به سمت یهودیان بنی قریظه، در سال غزوه خندق، به یارانش فرمود: هیچ کس نماز عصر را نخواند، مگر در محل بنی قریظه. وقت نماز عصر در راه فرا رسید. عده ای از صحابه گفتند: ما نماز را فقط در بنی قریظه ادا می کنیم، و گروهی گفتند: منظور پیامبر این نبوده، و نماز را در راه ادا کردند. پیامبر بر هیچ یک از دو گروه عیب و ایرادی نگرفت. در اینجا دسته ی اول به عمومیت دستور پیامبر اکرم تمسک جستند، و قضای نماز را جزئی از این دستور عام محسوب کردند، و گروه دوم به دلایل منع قضای نماز استناد کردند، و قضای نماز را از دستور عام پیامبر استثناء نمودند. در اینجا پیامبر خدا شتاب در انجام محاصرهٔ یهودیان بنی قریظه را مراد داشته است. اتفاقاً یکی از اختلاف های مشهور فقها همین مورد است که آیا نص «عام» با به کار بردن «قیاس*»، «خاص» می گردد؟ به هر حال در این مورد اقامه ی نماز در راه درست تر بوده است.

همچنین، زمانی که بلال حبشی دو صاع خرما را در ازای یک صاع خرما معامله کرده بود، پیامبر به او دستور داد معامله را به هم بزنند.[1] اما از

[1] در بخاری از ابوسعید خدری و از ابوهریره روایت است که: رسول اکرم شخصی را مأمور ساخت تا محصول خرمای خیبر را جمع آوری نماید. آن شخص خرمای خوبی را به حضور

آن جایی که بلال از حرمت این معامله بی خبر بود، پیامبر کارش را از مصادیق ربا، و فسق به حساب نیاورد که مستحق لعنت و تفسیق و برخورد سخت باشد.

عدی بن حاتم و گروهی از صحابه که عقیده داشتند، منظور از «الخیط الابیض والخیط الاسود» در آیه ی: «**حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ**» [بقره/۱۸۷] همان ریسمان سفید و سیاه است، تا جایی که یکی از آنها، دو ریسمان سفید و سیاه را در زیر بالشت خود قرار می داد، و خوردن سحری را تا وقتی که ریسمان ها از یکدیگر قابل تشخیص باشند، ادامه می داد، پیامبر خدا به عدی بن حاتم فرمود: در این صورت حتماً بالشت تو عریض است. منظور از آیه، سفیدی روز و سیاهی شب است.

پیامبر به عدم درک صحیح او از معنای آیه اشاره نمود، اما آنها را به خاطر این عمل که موجب خوردن روزه ی رمضان بود، سرزنش نفرمود،گرچه روزه نگرفتن در رمضان از گناهان کبیره است.

بر خلاف موارد گذشته، در یک مورد، فرد سرشکسته ای احتیاج به غسل پیدا کرد، افرادی نظر دادند که غسل کند، او هم اطاعت کرد، و پس از غسل درگذشت، پیامبر درباره اش فرمود: او را کشتند! خدا آنها

پیامبر آورد. حضرت پرسید: آیا تمام خرمای خیبر این چنین است؟ گفت: نه! ای رسول خدا! ما یک صاع از این خرما را با دو صاع از خرمای نوع دیگر، و دو صاع از این خرما را با سه صاع از خرمای دیگر مبادله می کنیم. پیامبر فرمود: این کار را نکنید! همه را و من جمله خرمای خوب را با درهم معامله کنید.

را بکشد! چرا هنگامی که نمی دانند، سؤال نمی کنند؟ درمان جهل و نادانی فقط سؤال کردن است.[1] این افراد از اهل علم و دانش نبودند و بدون اجتهاد به خطا رفتند.

زمانی که اسامه بن زید در غزوهٔ «حرقات» شخصی را به قتل رساند که کلمه «لا اله الا الله» را بر زبان آورده بود، پیامبر او را به قصاص، دیه و یا کفاره محکوم نکرد؛[2] زیرا اسامه بر اساس این اصل که اسلام آوردن کافر در حال جنگ را صحیح نمی دانسته، کشتن او را جایز شمرده بود، حال آن که قتل چنین کسی حرام است. برهمین اساس، سلف و جمعی از فقها، کسانی را که بر اساس یک تأویل علیه حکومت اقدام مسلحانه

---

[1]. حدیث از نظر سند منقطع است. دارقطنی، ابن ماجه و ابوداوود آن را روایت کرده اند. و حاکم، ابن خزیمه و ابن حبان آن را به طریق مرفوع* از ابن عباس روایت کرده اند. حدیث طرقی دارد که به سبب آنها تقویت می شود. ابوداود آن را با سند منقطع به این شکل روایت نموده است: از مدینه به قصد سفر خارج شدیم، سر یکی از همراهان ما در اثر اصابت سنگی شکست، اتفاقاً آن فرد نیاز به غسل پیدا کرد، از همراهان پرسید: آیا می توانم تیمم بکنم؟ پاسخ دادند: ما برای تو رخصتی در تیمم نمی بینیم......

[2]. بخاری از اسامه روایت می کند که پیامبر خدا صلی الله علیه و سلم ما را به جنگ حُرَقه_ طایفه ای از جهینه_ فرستاد، هنگام صبح به آنها حمله کردیم. و آنها را شکست دادیم. من و مردی از انصار به یکی از آنان رسیدیم، زمانی که قصد کشتن او را داشتیم «لا اله الا الله» را بر زبان آورد. مرد انصار از او دست کشید، اما من او را به ضرب نیزه کشتم. وقتی به مدینه بازگشتیم، خبر به پیامبر رسید، فرمود: ای اسامه! آیا او را پس از گفتن کلمه توحید کشتی؟ گفتم: ای رسول خدا! او این سخن را برای نجات جانش بر زبان راند. پیامبر باز فرمود: آیا او را پس از گفتن: «لا اله الا الله» کشتی؟ پیامبر چند بار این جمله را تکرار فرمود، تا جایی که آرزو کردم ای کاش قبل از آن روز مسلمان نشده بودم و به عنوان یک مسلمان چنین خطایی را مرتکب نمی شدم.

کنند، و دست‌شان به خون حامیان نظام آلوده باشد، مستحق قصاص، دیه و کفاره نمی دانند، گرچه خون ریزی وحرکت مسلحانهٔ آنها حرام است.

تحقق وعید الهی را مشروط به آن دانستیم که افراد از حرمت عمل آگاه باشند، و یا قدرت آگاهی از حکم آن را داشته باشند، و با این وجود آن عمل را انجام دهند، اما لازم نیست که این شرط ضمن هر دستور شرعی بیان شود؛ چرا که علم به آن در قلب ها جایگزین و تثبیت شده است، همان طور که وعده الهی به خاطر انجام اعمال صالح، مشروط به اخلاص برای خدا، و عدم ارتداد از دین است، و این شرط در تمام احادیثی که متضمن پاداش اخروی است، تکرار نشده است.

وعید الهی حتی با وجود مقدمات و اسباب آن، گاهی به دلیل وجود موانع محقق نمی شود. موانع تحقق وعید الهی متعددند، از آن جمله می توان به: توبه، استغفار، امور نیک محو کننده ی بدی ها، مصائب و آزمایشهای دنیوی، شفاعت مقبول و رحمت ارحم الراحمین اشاره کرد.

در نبود این موانع، وعید الهی فرا رسیدنی است و بدیهی است موانع فوق هرگز در خصوص افرادی که نافرمانی، تمرد و سرپیچی از فرامین الهی را به طور آگاهانه سرلوحهٔ زندگی خود ساخته اند، موضوعیت ندارد.

در حقیقت «وعید»های مذکور در نصوص این مطلب مهم را تبیین می کنند که انجام اعمال مورد اشاره عذاب اخروی به دنبال دارد و لذا از نصوص مزبور این حکم استنباط می شود که آن عمل قبیح و حرام است؛ البته مطلب فوق به این معنا نیست که هر کس چنین عملی را انجام دهد،

حتماً معذب خواهد بود؛ زیرا وقوع عذاب اخروی مشروط به: ارتکاب آگاهانهٔ حرام، و عدم وجود موانع وعید (توبه، استغفار و ....) است.

در توضیح مطلب فوق می توان گفت: حکم فردی که به مفاد یک حدیث عمل نکند، از سه حالت خارج نیست:

۱ـ حالتی که عمل نکردن به مضمون یک حدیث به اجماع* مسلمانان جایز باشد؛ مانند کسی که حدیث به او نرسیده است، و او برای فتوا و حکم مسأله محتاج آن حدیث بوده، و در جستجوی آن کوتاهی هم نکرده است؛ مانند آنچه که از خلفای راشدین و دیگر صحابه ذکر نمودیم. در این مورد، همهٔ مسلمانان بدون تردید معتقدند تبعات سنگین ترک حدیث متوجه این گونه افراد نمی شود.

۲ـ عمل نکردن به مفاد حدیث جائز نباشد. این همان حالتی است که صدور آن از ائمه مذاهب بعید به نظر می رسد.

۳ـ حالتی که نسبت به آن در مورد برخی از علما نگرانی وجود دارد، این است که شخص در موضوعی اهل نظر و اجتهاد باشد، اما از درک حکم مسأله قاصر باشد و قبل از تمهیدات لازم، و تهیه ی مقدمات و اسباب ضروری فتوا، اعلام نظر نماید، و یا در استدلال کوتاهی کند، و قبل از آن که نهایت تلاش خود را برای رسیدن به حقیقت به انجام رساند، با تمسک به یک دلیل، فتوایی صادر کند، و یا عادت و عرف بر او غلبه نماید و یا یک هدف از قبل تعیین شده، او را از فکر کامل و دقت نظر در آرا و مستندات نظریه های مخالف باز دارد. چنین مجتهدی در سایه ی استدلال و اجتهاد سخن می گوید، اما نظر به این که در اجتهاد سقفی برای اندازه ی تلاش ضروری یک مجتهد تعیین نشده است، نسبت

به وی این هراس وجود دارد که در خصوص آن مسأله ی خاص، حکم اجتهادی معتبری وجود داشته باشد که از نظر وی مغفول مانده باشد، و چنین غفلتی گناه محسوب می گردد. اما چنین افرادی الزاماً مستحق عقوبت نیستند، زیرا مجازات اخروی سزاوار کسانی است که توبه نکنند، و چنانکه گذشت استغفار، احسان، ابتلاهای دنیوی، شفاعت و رحمت الهی اثر چنین خطاهای اجتهادی را محو و نابود می سازد؛ البته کسانی که تابع و تسلیم هوی و هوس خویش باشند جزو این گروه نیستند، بلکه اینان کسانی هستند که یک رأی باطل را، حتی با علم به نادرست بودن آن حمایت می کنند، و یا بدون شناخت از دلایل نفی یا اثبات یک رأی نسبت به صواب یا خطا بودن آن نظریه یقین پیدا می کنند، چنین افرادی مستحق آتش دوزخند. چنانکه رسول اکرم صلی الله علیه و سلم فرمود: «قضات سه گروهند، دو گروه در آتش، و یک گروه در بهشت خواهند بود، آن کسی که حق را بشناسد، و به آن حکم کند، اهل بهشت است و دو گروه جهنمی عبارتند از: کسی که از روی نادانی برای مردم داوری کند و کسی که حق را بشناسد و به خلاف آن رأی دهد.»[1] وضعیت اهل فتوا نیز چنین است، اما به دلیل وجود موانعی که قبلاً بیان شد، نمی توان به معذب بودن فرد خاصی حکم کرد.

---

[1]. ابوداود درکتاب اقضیه و ابن ماجه در کتاب احکام به صوت زیر روایت کرده اند: قال رسول الله صلی الله علیه و سلم القضاة ثلاثة: واحد فی الجنة و اثنان فی النار؛ فاما الذی فی الجنة فرجل عرف الحق فقضی به، و رجل عرف الحق فجاز فی حکمه، فهو فی النار و رجل قضی للناس علی جهل فهو فی النار.

اگر فرض کنیم وقوع بعضی از این حالات در خصوص برخی از بزرگان و ائمه ی محبوب و شایسته اسلام مصداق پیدا کند، گرچه چنین حالتی روی نداده و بعید می نماید، باز هم جای نگرانی نیست ومقام و منزلت آنها خدشه دار نمی شود؛ زیرا همهٔ آن بزرگان از اسباب منع عذاب (شفاعت، رحمت الهی، استغفار و ...) برخوردارند.

ما مجتهدین را معصوم نمی دانیم و بر این باوریم که ممکن است مرتکب گناه شوند، با این وصف، امیدواریم که به سبب برخورداری از اعمال صالح و احوال والای ویژه شان، و عدم اصرار بر ارتکاب گناه، نزد خداوند جایگاه مطلوبی داشته باشند. وانگهی مقام علما بالاتر از شأن و منزلت صحابه نیست. ما در خصوص نظریات اجتهادی، فتواها، داوری ها و جنگ های فیما بین آنان نیز همین عقیده را داریم. حال با علم به این که علمای سلف در عمل نکردن به مفاد برخی از احادیث معذور، و بلکه مأجور بوده اند، بر خود لازم می دانیم که از پیروان احادیث صحیح* و بدون معارض پیامبر باشیم، چرا که همه ی علمای ربانی پیروی از این احادیث و تبلیغ آنها را واجب می دانند. در اینجا بد نیست اشاره کنیم که احادیث صحیح از نظر دلالت به دو دسته ی: قطعیة الدلالة و غیر قطعیة الدلالة (ظاهر) تقسیم می شوند:

نوع اول احادیثی است که سند، و متن آنها قطعی است و یقین داریم که از پیامبر خدا صادر شده، و پیامبر از بیان آنها، همان چیزی را مراد داشته که ما درک می کنیم.

دسته ی دوم: احادیثی است که انتساب آنها به پیامبر خدا قطعی، اما

دلالت آنها غیر قطعی است.

همه ی علما در خصوص احادیث دسته اول، اتفـاق نظـر دارنـد کـه اعتقاد و عمل به مفاد آنها واجـب اسـت، امـا دربـاره ی برخـی از روایـات اختلاف نظر دارند. اختلاف آنان ناشی از پاسخ های متفاوتی است کـه بـه سؤال های کلیدی زیر می دهند: آیا سند این روایات قطعی است، یـا غیـر قطعی؟ آیا متن این روایات دلالت قطعی بر مراد و منظور خاصـی دارد، و به اصطلاح قطعیه الدلاله هستند، یا غیرقطعیه الدلاله؟ مثل اخـتلاف نظـری که در بین علما درباۀ خبر واحد وجود دارد، علمای امت اخبار آحاد را بـه عنوان یک روایت مقبول پذیرفته اند و در عمـل کـردن بـه آن اتفـاق نظـر دارند و حتی عموم فقها، و اکثر متکلمـین بـر ایـن باورنـد کـه خبـر واحـد افادۀ علم هم می کند.

حدیثی که از طرق مختلف، اما مؤید یکدیگر، روایـت شـده اسـت، چنین وضعیتی دارد. این قبیل احادیث برای عـالمی کـه بـه طـرق مختلـف آن، و احوال راویان و قرائن و ضمائم مؤید روایـت احاطـه دارد، موجـب علم یقینی است، حال آن کـه شخـصی کـه چنـین اشـرافی بـه آن روایـت ندارد، به علم یقین نمی سد، از این رو صاحب نظران علـم حـدیث کـه از دقت، قدرت نقد و بررسی، و تبحر لازم در شناخت حدیث برخوردارنـد، نسبت به صحت یک حدیث به علم یقین می رسند، امـا سایر علمـا حتـی گمان صحت این گونه حدیث را ندارند، چه رسد به ایـن کـه بـه درسـتی آنها یقین داشته باشند.

خبر واحد* از چند جهت می تواند مفید علم باشد؛ از جملـه میتـوان از: کثرت راویان، صفات راویـان، ذات اخبـار و آگـاه کـردن از روایـت،

فهم راوی از خبر، موضوع و پیام خبر نام برد. چه بسا روایت یک عده کم بخاطر دیانت و حافظه قوی شان مفید علم باشد و از گمان کذب و خطا مصون باشد، اما روایتی که از راویانی چند برابر آنان روایت شده است، مفید علم نباشد. این مطلب حقیقتی است که در صحت آن شکی نیست، و اکثر فقها، و محدثین، وگروهی از متکلمین همین نظر را دارند، اما جمعی از متکلمین و برخی از فقها بر این نظرند که هر تعداد از راویان که روایت آنان در موضوعی مفید علم باشد، روایت آن تعداد در سایر موضوعات هم مفید علم خواهد بود. از نظر نگارنده این دیدگاه اشتباه است، اما جای بحث آن اینجا نیست.

در اینجا از تأثیر قراین و شواهد مستقل از روایت در رسیدن به اطمینان نسبت به صحت یک روایت سخن نگفتیم، بد نیست اشاره کنیم که گاهی شواهد مستقل و خارج از روایت نیز مفید علم هستند؛ البته روایات و قراین مورد بحث به یکدیگر وابستگی ندارند و هر یک از آنها به طور مستقل می تواند ما را درحصول علم یاری نماید که گاهی هر دو عامل ما را به علم یقین، و گاهی هر دوی آنها ما را به علم ظنی می رسانند و گاهی یکی از آنها موجب علم یقین و دیگری موجب علم ظنی می شود.

گاهی فرد متخصص، با قاطعیت درستی برخی از روایات را تأیید می کند که دیگران از اعلام نظر قطعی درباره آنها عاجزند.

گاهی علما درباره دلالت قطعی یک حدیث اختلاف نظر دارند که این اختلاف ناشی از دیدگا های متفاوتی است که درباره «نص*» یا «ظاهر*» بودن حدیث وجود دارد؛ مثلاً در صورتی که حدیث «ظاهر»

باشد، این بحث مطرح است که آیا در حدیث شواهدی هست که احتمال مرجوح را نفی کند یا خیر؟ خود این موضوع در جای خودش مبحث گسترده ای است.

گاهی جمعی از علما دلالت بعضی از احادیث را قطعی می دانند، اما دیگران چنین یقینی ندارند. یقین دسته اول از آنجا ناشی می شود که برای حدیث معنای دیگری را محتمل نمی دانند، و یا بر این باورند که معنای مورد نظر آنها مانع از حمل حدیث بر هر معنای دیگری است، و یا به دلایل یقین بخش دیگری چنگ می زنند.

علما درخصوص روایات غیر قطعیه الدلاله اتفاق نظر دارند که هرگاه مفاد آنها حاکی از احکام شرعی باشد، عمل کردن به مفاد آنها واجب است، اما دربارهٔ حکم این روایات چنانچه متضمن یک حکم اعتقادی مانند: وعید باشد، اختلاف نظر وجود دارد: جمعی از فقها معتقدند هرگاه یک شخص عادل یک خبر واحد متضمن «وعید» را روایت کند، عمل به مفاد آن حاکی از حرمت یک کار است، لازم است، اما اعتقاد به وعید را مشروط به قطعی بودن روایت کرده اند. آنها همین نظر را در مورد روایتی دارند که متن آن قطعی، اما دلالت آن غیر قطعی (ظاهر) باشد، لذا بر همین اساس حدیث زیر را تفسیر کرده اند. عایشه، به زن ابواسحاق سبیعی، پس از آگاهی از کیفیت معامله او با زید بن ارقم، فرمود: به زید بن ارقم برسان که جهادش را در رکاب رسول

خدا باطل کرده است، مگر این که توبه کند.[۱]

آنان می گویند: عایشه وعیدی را اعلام نموده که از آن آگاه بوده است. ما به استناد این سخن حکم به حرمت این گونه معاملات می دهیم، اما معتقد به وعید مذکور نیستیم، زیرا حدیث فوق خبر واحد* است و «وعید» از امور علمی و اعتقادی است که فقط مستند به روایات مفید علم اثبات می شود، مضافاً این که هرگاه یک مجتهد بر اساس اجتهادش عملی را انجام دهد، «وعید» شامل حال وی نمی شود، لذا زید بن ارقم به عنوان یک مجتهد در انجام این عمل معذور است.

آنان معتقدند که از احادیث وعید فقط تحریم افعال استنباط می شود، و «وعید» مذکور در حدیث ثابت می شود، مگر آن که احادیث از لحاظ سند و متن و دلالت قطعی باشند، و به عنوان شاهد به

---

[۱]. در روایتی دیگر به نقل از عالیه، زن ابواسحاق آمده است: من و ام محبه به نزد عایشه رفتیم و سلام کردیم. فرمود: از کجایید؟ گفتیم: اهل کوفه ایم. جواب ما را داد اما چنان که گویا می خواهد به ما پشت کند. ام محبه گفت: ام المؤمنین! کنیزی داشتم که او را به زید بن ارقم به هشتصد درهم فروختم تا وجه آن را هر وقت پول داشت، بپردازد. زید قصد فروش او را کرد، کنیز را به ششصد درهم نقد خریدم. عایشه فرمود: چه بد معامله ای کرده ای! زید را آگاه کن که جهادش در رکاب رسول خدا باطل شده است، مگر آن که توبه کند. دارقطنی این حدیث را از یونس از مادرش دختر انفع روایت کرده است. و در کتاب «*المؤتلف والمختلف*» می نویسد این حدیث را ام محبه از عایشه روایت می کند. ابواسحاق سبیعی از زنش عالیه روایت کرده و یونس بن اسحاق از مادرش عالیه بنت انفع از ام محبه از عایشه روایت می کند واضافه میکند: ام محبه و عالیه دو شخص مجهول هستند که به آنها نمی شود اعتماد کرد. امام احمد این حدیث را در کتاب مسند روایت کرده و اسناد آن را معتبر شمرده است. ابن جوزی: برخی عالیه را شخص مجهولی می دانند و روایتش را نمی پذیرند، حال آن که او زن شناخته شده و محترمی است. ابن سعد در کتاب طبقات در معرفی وی گفته است: عالیه بنت انفع و همسر ابواسحاق سبیعی است که روایاتی را از عایشه شنیده است.

استدلال اکثر علما به قرائت های مختلف قرآن اشاره کرده اند، که از برخی از صحابه روایت شده، اما در مصحف عثمان رضی الله عنه نیامده است. این روایات از جمله اخبار واحد صحیح هستند که عقیده و عمل به آنها از نظر شرعی مطلوب است، و در عمل برای انجام قرائت های گوناگون، به آنها استناد می شود، اما الفاظ قرائت های مختلف جزو قرآن شمرده نمی شود، زیرا الفاظ قرآن از جمله امور اعتقادی است که فقط مستند به ادله یقین بخش اثبات می شود. اما اکثر فقها و سلف ما نظریه ی دیگر داشته و معتقدند احادیث آحاد، «وعید» مورد اشاره را اثبات می کند؛ زیرا صحابه و تابعین، هم به «وعید» مذکور در حدیث اعتقاد داشتند و هم حرمت اعمال را اثبات می کردند، به طوریکه این نظر در سخنان و فتاوای آنها به طور مکرر بیان شده است. از منظر این گروه، «وعید» از احکام شرعی است که هم مستند به ادله قطعی، و هم با ادله غیر قطعی ثابت می شود، و برای اثبات «وعید»، یقین کامل لازم نیست، و عقیده ای که ناشی از یقین، یا ظن غالب باشد، کفایت می کند، همان طور که در مورد احکام عملی نیز وجود یقین، یا ظن غالب کفایت می کند و فرقی نمی کند که انسان معتقد باشد خداوند کاری را حرام کرده، و فاعل آن را به عقوبتی نامشخص وعید داده، یا این که او را به عقوبت معینی وعید داده است، زیرا هر دوی اینها مبتنی بر اخباری از جانب خداوند است، و همانگونه که اولی در صورت وجود دلیل درست است، دومی نیز جایز خواهد بود، بلکه به نظر می آید که تأکید اینگونه احادیث در خصوص اعتقاد به وعید شدیدتر است؛ چنانکه علما درمورد سند احادیث ترغیب و ترهیب با تسامح و تساهل برخورد کرده اند، حال

آن که در خصوص سند احادیث فقهی قائل به این تساهل نیستند. اعتقاد به «وعید»، افراد را به ترک اعمال خلاف وا می دارد. در نتیجه اگر آن «وعید» حق باشد، انسان از آن وعید نجات می یابد. و اگر حق نباشد، و آن اعمال مجازات سبک تری داشته باشد، انسان باز هم ضرر نکرده است، گرچه به مجازاتی بیش از عقوبت الهی باور داشته که این عقیده در جای خودش عقیده ی نادرستی است. همان گونه که اعتقاد به مجازاتی کمتر از عذاب الهی نیز یک باور نادرست است. کسی که موضع گیری اعتقادی نمی کند و درخصوص نفی، یا اثبات این مجازات سخنی نمی گوید، اشتباه می کند. این خطا گاهی موجب سبک شمردن برخی از افعال می گردد، و در نتیجه فاعل آنها مستحق مجازات اضافی احتمالی می شود، لذا احتمال اشتباه، در هر دو صورت: اعتقاد، یا عدم اعتقاد به وعید به طور یکسان وجود دارد، و نجات از عذاب اخروی در صورت اعتقاد داشتن به وعید شانس بیشتری دارد، لذا عقیده به وعید سزاوارتر می نماید. از این رو عموم علما، دلیل حرمت و ممنوع بودن یک عمل را بر دلیل مباح شمردن آن عمل ترجیح داده اند، و بر همین اساس، بسیاری از فقها در خصوص بسیاری از احکام عملی راه احتیاط را در پیش گرفته اند. عقلا و اندیشمندان نیز بر نیک و پسندیده بودن احتیاط در کلیه امور عملی اتفاق نظر دارند.

حال اگر انسان از اشتباهش درخصوص اعتقاد، و یا عدم اعتقاد به وعید هراسناک باشد با توجه به دو دلیل بلا معارض - یعنی احادیث موجب این اعتقاد و نجات اخروی مبتنی براین اعتقاد - باید به وعید باور داشته باشد. هیچ فردی مجاز نیست که عدم وجود دلیل قطعی برای اثبات

وعید را دلیلی بر عدم وجود وعید بگیرد، و این موضوع را همانند آن بداند که ما قرائت های مختلف قرآن را ازاین رو جزو قرآن به حساب نمی آوریم که برای اثبات آنها خبر متواتری در دسترس نیست؛ زیرا در اینجا عدم دلیل بر فقدان مدلول دلالت ندارد، و کسی که ـ مثل گروهی از متکلمین ـ با قاطعیت امری از امور اعتقادی را به خاطر عدم وجود دلیل قطعی رد نماید، خطای واضحی را مرتکب شده است.

درست است که وجود هر چیزی مستلزم دلیلی است، و هرگاه دلیلی وجود نداشه باشد، با قاطعیت می توان به عدم وجود مدلول آن حکم کرد، زیرا لازم و ملزوم به یکدیگر وابسته اند، و اگر یکی از آنها وجود نداشته باشد دیگری نیز نمی تواند وجود داشته باشد. و قطعاً می دانیم که همواره انگیزه های زیادی برای نقل، و ابلاغ کتاب و دین خدا وجود داشته است، و امت اسلامی کتمان و کوتاهی در این عرصه را بر نمی تابد، و ازآن جایی که هیچ روایتی در خصوص نماز ششم روزانه، و یا وجود سوره ای مازاد بر سوره های موجود در قرآن روایت نشده است، با اطمینان و به طور قطع پی می بریم که وعده ی نماز یا سورۀ اضافی دیگری وجود نداشته است. اما موضوع «وعید» از این قبیل نیست و لازم نیست در خصوص هر «وعید» روایت متواتر* وجود داشته باشد. چنان که واجب نیست دربارۀ عمل مرتبط با آن وعید نیز روایت متواتری وجود داشته باشد.

قابل اثبات است که باید به مقتضای احادیث در برگیرندۀ وعید عمل کرد، و معتقد بود که فاعل آن عمل، به آن وعید، تهدید شده است؛ اما تحقق وعید، هم بستگی به وجود شروطی دارد، و هم موانعی در سر

راه تحقق آن وجود دارد. با ذکر مثال هایی می توان به توضیح بهتر این مطلب پرداخت.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم فرموده است: «خداوند ربا خوار، ربا دهنده، و شهود و نویسندهٔ معاملهٔ ربوی را لعنت کرده است.» در روایت دیگری در مورد کسی که یک صاع از محصولی را با دو صاع از آن محصول به صورت نقدی معامله کرده بود، فرمود: آه! این عمل، عین ربا است، و هم چنین فرمود: معامله گندم با گندم رباست...[1]

احادیث فوق حرمت دو نوع ربا: ربای فضل و ربای نسیه را بیان می کند؛ اما جمعی از صاحب نظران با استناد به این سخن پیامبر که فرمود: «ربا در حقیقت در معاملهٔ نسیه است.»[2] معامله ی یک پیمانه به دو پیمانه به صورت دست به دست و نقدی (یعنی ربای فضل) را حلال دانسته اند، که مجتهدین مسلّمی از بین شخصیت های برگزیدهٔ این امت در حوزه ی عقیده و عمل دینی مانند: ابن عباس و شاگردانش، ابو شعثاء، عطاء، طاووس، سعید بن جبیر، عکرمه و جمعی دیگر از علمای اعلام مکه از آن جمله اند. هیچ مسلمانی مجاز نیست که این بزرگواران و یا مقلدین شان را مستحق لعنت و رباخوار بداند، زیرا نظر و عمل آنان متکی بر تأویلی است که ظاهراً موجه به نظر می رسد.

حکم جواز مقاربت با همسر از راه مقعد که از عده ای از بزرگان

---

[1]. بخاری در کتاب بیوع، مسلم در کتاب مساقاة، و ابوداود، ترمذی، نسایی و ابن ماجه این حدیث را روایت کرده اند.

[2]. امام احمد و نسایی آن را روایت کرده اند و مسلم در کتاب مساقاة روایت کرده است: نسیه ربا است، آن را مسترد گردانید. «ما کان نسیة فهو ربا فردوه.»

مدینه روایت شده است، چنین وضعیتی دارد، حال آن که بر اساس روایت ابوداود، رسول گرامی فرموده است: «هر کس با همسرش از راه عقب مقاربت کند، به آنچه که بر محمد صلی الله علیه و سلم نازل شده است، کافر است.»[۱]

همچنین پیامبر خدا صلی الله علیه و سلم ده تا از عوامل تولید و مصرف شراب را لعنت کرده است: خود شراب، عاصر (سازنده)، معتصر (کمک کننده یا کسی که شراب برایش گرفته می شود)، شارب، حمل کننده، گیرندهٔ محموله شراب، فروشنده، خریدار، ساقی، و گیرنده شراب.[۲] و با عبارات مختلف از پیامبر روایت شده که فرموده است: «کل شراب اسکر فهو خمر». «هر نوشیدنی مست کننده ای خمر است.» «کل مسکر خمر»[۳]، «هر چیزی که موجب سکر گردد، خمر است.»

عمر رضی الله عنه بر منبر مسجد و در جمع مهاجرین، و انصار سخنرانی کرد و فرمود: «الخمر ما خامر العقل»، «خمر چیزی است که عقل را ضایع کند.»

سبب نزول آیات حرمت خمر، مشروبی بود که در مدینه وجود

---

[۱]. سند حدیث صحیح است. امام احمد در مسندش، ابوداود، ترمذی و ابن ماجه آن را روایت کرده اند.

[۲]. ابوداود در «کتاب الاشربه» وامام احمد در مسندش از ابن عباس، و ابن ماجه از انس بن مالك روایت کرده اند. منذری راویان آن ثقه هستند.

[۳]. روایت صحیحین عبارت «کل مسکر خمر و کل مسکر حرام» است. و ترمذی و نسایی در «کتاب الاشربه» و مالك در موطا در «کتاب الضحایا» آن را روایت کرده اند.

داشت. در آن موقع در مدینه شرابی به جز مشروب تهیه شده از خرما وجود نداشت. مردم مدینه انواع شراب انگور را نداشتند. حال آن که شخصیت های برجسته ای در عرصه ی عقیده و عمل، از علمای کوفه بر این اعتقادند که خمر فقط از انگور ساخته می شود، و کم یا زیاد این نوع شراب را حرام می دانند، و معتقدند شراب تهیه شده از غیر از انگور و خرما حرام نیست، مگر آن مقداری که سکر آور باشد. و لابدآنچه را که حلال می دانستند، می نوشیده اند. در مورد آنان نیز روا نیست که گفته شود «وعید» و لعنت مربوط به خمر، شامل حال آنان می گردد، زیرا آنان به خاطر تأویل و اجتهادشان معذورند. مضافاً این که اساساً به سبب وجود موانع، گرفتار «وعید» نخواهند شد. همچنین ناروا است که گفته شود: مشروبی که آنها نوشیده اند، غیر از شرابی است، که شارب آن لعنت شده است، زیرا مشروب آنان مصداقی از این فرموده ی عام «کل مسکر خمر و کل مسکر حرام» می باشد،گرچه شراب انگور در آن موقع در مدینه وجود نداشته است.

نمونهٔ دیگر این که پیامبر، فروشنده شراب را لعنت کرده اند، اما برخی از صحابه اقدام به فروش شراب کردند. خبر آن به گوش عمر رسید، فرمود: خداوند فلانی را بکشد! مگر نمی داند که رسول خدا فرموده است: «خداوند یهود را به این علت لعنت کرد، که چربی ها بر آنان حرام شده بود، اما آنان چربی ها را آب کردند و فروختند، و پولش

را خوردند!»[۱] آن صحابی از حرمت فروش شراب بی خبر بود، اما عمر ناآگاهی او را عذر به حساب نیاورد و حرمت و گناه عمل او را یادآوری نمود، تا از آن به بعد آن صحابی و امثال او آگاه شده و از فروش شراب دست بردارند.

رسول اکرم ﷺ «عاصر»، و «معتصر» را لعنت کرده است، اما بسیاری از فقها جائز دانسته اند که انسان برای دیگری آب انگور بگیرد، گرچه بداند که آن شخص قصد تهیه شراب را دارد. این روایت نص* صریحی در لعن فرد عاصر است. مع الوصف می دانیم چنین لعنتی شامل حال مجتهد معذور نمی شود.

همچنین در احادیث صحیح* متعددی واصله (زنی که مو به موی زنان پیوند می زند)، و موصوله (زنی که مو به موهایش پیوند می زند) لعنت شده اند، اما برخی از فقها چنین عملی را فقط مکروه می دانند.

رسول خدا صلی الله علیه و سلم فرمود: «کسی که در ظرف نقره ای، نوشیدنی بنوشد، آتش جهنم را در شکمش بر افروخته است.»[۲] حال آن که بعضی از فقها این عمل را مکروه تنزیهی می دانند.

همچنین پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم فرمود: هر گاه دو مسلمان با شمشیر با یکدیگر کارزار کنند. قاتل و مقتول در آتش دوزخ هستند.[۳]

---

[۱]. و در روایتی آمده: «لعن الله الیهود ثلاثاً...» این روایت را بخاری درکتاب انبیاء مسلم در کتاب مساقاة، ابوداود در کتاب بیوع، و ابن ماجه و دارمی در کتاب اشربه روایت کرده اند.

[۲]. بخاری و مسلم.

[۳]. متفق علیه.

بر اساس این حدیث واجب است که قتال مسلمانان با یکدیگر را حرام بدانیم. با این وصف معتقدیم که دو طرف درگیر در جنگ های جمل، و صفین جهنمی نیستند، زیرا هر کدام عذر و تأویلی داشتند، و مضافاً این که حسنات آنان مانع از رسیدن وعید به آنها می شود.

در حدیث دیگری آمده است: «سه نفر هستند که خداوند با آنان سخن نمی گوید، در روز قیامت به آنان نظر نمی اندازد، و ایشان را پاک نمی گرداند، و عذاب دردناکی دارند: شخصی که آب مازاد خود را از مسافر دریغ می دارد، خداوند در قیامت به وی می گوید: امروز تو را از فضل خود محروم می کنم، همانگونه که تو آب اضافه ای که حتی حاصل دسترنج خودت هم نبود، از دیگران دریغ داشتی. و شخصی که بخاطر مال دنیا با امام و رهبری بیعت کند، که اگر از دنیا بهره مندش سازد، راضی گردد، وچنانچه او را بی نصیب سازد، ناخرسند شود و شخصی که برای فروش کالا پس از وقت عصر سوگند دروغ بخورد که این کالا را بیش از مبلغ پیشنهادی، خریده است.»[1] این حدیث وعید بزرگی را متوجه کسانی می کند که آب مازاد بر مصرف خود را از دیگران دریغ می دارند، حال آن که جمعی از علما این عمل را جائز می دانند.

اختلاف نظر علما دربارهٔ این حدیث ما را از اعتقاد به حرمت این عمل باز نمی دارد، چنانکه این حدیث ما را از این عقیده باز نمی دارد که مجتهد تأویل گر در این خصوص معذور است، و مستحق وعید مذکور

---

[1] بخاری و مسلم از ابوهریره روایت می کنند.

در حدیث نیست.

پیامبر خدا صلی الله علیه و سلم فرمود: «خداوند محلِّل (کسی که زن سه طلاقه را به طور موقت به عقد خود در می آورد تا او را پس از هم خوابی با وی طلاق دهد تا برای شوهر اولش حلال گردد) و محلَّل له (شوهر اول زن) را به سبب رضایت دادن به چنین عملی لعنت کرده است.»[۱] حدیث صحیح* فوق از پیامبر و اصحابش روایت شده است. مع الوصف جمعی از علما نکاح محلِّل را بطور مطلق درست می دانند، و برخی آن را در صورتی صحیح دانسته اند که به هنگام عقد، موقت بودن نکاح به عنوان شرط مطرح نشود، و نکاح در ظاهر همانند ازدواج دائم باشد. هر گروه برای خود عذر و توجیهاتی دارد، گروه اول بر این اصل قیاس کرده اند که با شروط ضمن عقد نکاح باطل نمی شود، چنان که معامله به سبب مجهول بودن یکی از عوضین (جهل نسبت به قیمت یا کالای مورد معامله یا یکی از دو کالای مورد معامله در معاملات پایاپای) باطل نمی گردد. دسته دوم بر این اصل قیاس می کنند که عقدهایی که همراه با شرط نباشد، حکم عقود صحیح را دارد و لذا چنین عقدی صحیح می باشد.

بدیهی است حدیث فوق به این علما نرسیده است، چنانکه کتب قدیمی آنان فاقد این حدیث است. اگر حدیث را می شنیدند حتماً آن را ذکر می کردند یا به مقتضای آن فتوا می دادند، و یا در توجیه عمل

---

[۱] امام احمد، نسائی، ترمذی، و ابن ماجه این حدیث را روایت می کنند. ترمذی آن را صحیح شمرده است.

نکردن به مفاد آن، دلایل خود را بیان می کردند، یا مثلاً: برای آن، تأویل و شرح دیگری را ارائه می دادند، و یا قائل به منسوخ بودن آن می شدند و یا ادلهٔ معارض با آن و علت ترجیح آن ادله را بیان می کردند.

به هر تقدیر باور ما بر این است که چنانچه آنان بر اساس توجیهات فوق قائل به حلت تحلیل (نکاح محلل) باشند، مستحق این وعید نیستند، با وجود این معتقدیم، «تحلیل» سبب این وعید است. اما به خاطر وجود مانع، و یا نبود شرایط، در برخی از افراد منتفی است.

مثال دیگری می زنیم: معاویه، شخصی به نام زیاد ـ مولود خانه حارث بنکلده ـ را برادر خود خواند: چراکه ابوسفیان مرتب می گفت: زیاد از نطفه من به دنیا آمده است. حال آن که رسول گرامی فرموده است:« بهشت بر آن کس حرام می شود که خود را به فردی غیر از پدرش نسبت دهد، در حالی که می داند آن شخص پدر او نیست.»[1] همچنین فرمود: «لعنت خداوند و فرشتگان و همه مردم بر کسی است که خود را به غیر پدرش منسوب سازد، و مدعی ولایت بردگان آزاد شدهٔ شخص دیگری باشد. خداوند در روز قیامت، در ازای این گناهش، توبه، عبادت نفلی و کفاره او را نمی پذیرد.»[2]

به فرموده پیامبر خدا، فرزند از آن کسی است که در منزلش بدنیا آمده است. این حکم از احکامی است که علما در مورد آن اجماع* و اتفاق نظر دارند، از این رو کسی که خود را به فردی غیر از همسر شرعی

[1] متفق علیه، ابوداود آن را از سعد بن ابی وقاص و ابوبکره روایت کرده است.

[2] مسلم.

مادرش نسبت دهد، از مصادیق حدیث پیامبر خداست. با این وصف، جائز نیست که شخص معینی از افراد عادی این امت، تا چه برسد یک صحابی را مستحق این وعید بدانیم؛ زیرا ممکن است حدیث پیامبر به معاویه نرسیده باشد و او فکر میکرده که فرزند از آن کسی است که مادر فرزند را باردار کرده، و معتقد بوده ابوسفیان کسی است که سمیه ـ مادر زیاد ـ را حامله کرده است.

در حقیقت حکم این مسأله برای بسیاری از مردم، به خصوص قبل از نشر و گسترش «سنت» نامعلوم بوده است. به خصوص آن که عادت و رسم جاهلیت غیر از این بوده است، لذا آنها مستحق این وعید نیستند، مضافاً این که خداوند به خاطر وجود موانعی مانند: انجام حسنات محو کنندهٔ سیئات، آنها را به چنین وعیدی مبتلا نمی سازد.

موضوع مورد بحث، مبحث گسترده ای است که همهٔ امور حرام اجتهادی مستند به کتاب و سنت را در بر می گیرد، زیرا برخی از ائمه ادله ی حرمت موضوعی را در نیافته اند، در نتیجه حکم به حلت آن داده اند، و یا ادله دیگری در تعارض با آن ادله داشته اند، و بر اساس عقل و علم شان آن دلایل را ترجیح داده اند. انجام یک عمل حرام پیامدهایی مانند: گناهکار بودن، مذمت، عقوبت، فسق و ... را به دنبال دارد. اما این احکام شرایط و موانعی هم دارند. گاهی حرمت یک عمل ثابت می شود، اما احکام فوق به دلیل عدم وجود شرایط، و یا وجود موانع منتفی است، یا گاهی حرمت یک عمل در حق یک نفر منتفی، و درعین حال برای دیگران باقی است.

با ذکر مثال های متعددی به توضیح و تبیین مسأله پرداختیم تا به

روشن شدن مطلب کمک شده باشد. چنانکه گذشت علما دو نظریه دارند: نظریه اول، دیدگاه عموم فقها و علمای سلف است مبنی بر این که حکم خداوند یکی است و کسی که در پی اجتهادی ضابطه مند به حکم دیگری می رسد؛ مخطی و معذور و مأجور است. بر اساس این نظریه، ذات عملی که مجتهد مرتکب می شود، حرام است، اما به خاطر عفو و بخشش الهی، پیامدها و مجازات ارتکاب یک عمل حرام متوجه مجتهد نیست، چراکه خداوند هیچ نفسی را جز به اندازه وسع و توانایی اش مکلف نساخته است.

و نظریه دوم این است که اساساً به سبب عدم شناخت دلیل حرمت یک عمل، انجام آن عمل در حق آن مجتهد حرام نیست. گرچه همین عمل به نسبت سایرین حرام است. دو نظریه فوق مشابه یکدیگرند، گویا در تعبیر و عبارت با یکدیگر اختلاف دارند، و نه در محتوا و مضمون.

به هر تقدیر در خصوص احادیث وعید می توان گفت: علما اجماع دارند که برای اثبات حرمت هر عمل متضمن وعید می توان به این قبیل احادیث احتجاج نمود، و فرقی نمی کند که آن حکم مورد اتفاق علما، و یا مورد اختلاف آنها باشد، بلکه در مواردی که اختلاف نظر علما بروز می کند، نیاز به وجود این احادیث بیشتر احساس می شود، به هر حال علما در خصوص نحوه ی استدلال به احادیث غیر قطعی، و اعتقاد به وعید مذکور در آنها اختلاف نظر دارند.

یک پرسش و پاسخ آن

چرا احادیث وعید را فقط شامل احکام حرام مورد اجماع علما نمی دانید؟

اگر گفته شود: چرا نمی پذیرید که احادیث وعید فقط شامل موارد اجماعی می شود و موارد اختلاف را در بر نمی گیرد، وهر عملی که فاعل آن لعنت، یا به غضب، و عقاب الهی وعید داده شده است، به کاری حمل می شود که مجتهدین بر حرمت آن اتفاق نظر داشته باشند، تا بر این اساس برخی از مجتهدینی که بر اساس اعتقاد به حلت آن عمل، آن کار را انجام داده اند، مشمول این بیم و وعید نشوند؛ زیرا اعتقاد به حرام بودن یک کار، مهم تر از انجام دادن آن است؛ چون این اعتقاد است که مسبب و انگیزهٔ عمل می باشد. در نتیجه وعید، از باب استلزام به این مجتهدین خواهد رسید؟

پاسخ این سؤال را از چند جهت می توان داد:

۱ـ امور حرام، فقط محرمات مورد اجماع علما نیست:

بدیهی است که محرمات، هم در احکام مورد اختلاف علما، و هم در احکام مورد اجماع آنان وجود دارد، زیرا اگر قرار باشد محرمات در موضوعات غیر اجماعی نباشد، باید این اصل را بپذیریم که حرام فقط آن چیزی است که علما در حرمت آن اجماع* داشته باشند، در این صورت باید همهٔ اموری را که علما در حرمت آن اختلاف نظر دارند، حلال بدانیم، در حالی که چنین باوری با اجماع امت اسلام ناسازگار است و

بطلان قطعی آن محرز می باشد.

اگر در موارد اختلافی ـ گر چه در یک مسأله ـ حرمت یک مسأله ثابت گردد، در این صورت وضعیت مجتهدی که قائل به حلال بودن آن فعل است از دو حال خارج نیست: یا باید معتقد باشیم همانند هر فرد دیگری که حرامی را حلال کند، یا انجام دهد، توبیخ ومجازات می شود، و یا او را از مجازات معاف کنیم و هر حکمی را در مورد این مجتهد می پذیریم، در مورد احادیث وعید نیز پذیرا باشیم.

علاوه بر این، «وعید» برای مجازات فاعل یک کار حرام اعلام شده است و عقوبت حلال شمردن یک عمل حرام بیش از مجازات کسی است که یک امر حرام را با اعتقاد به حرمت آن انجام می دهد. حال نظر به این که مجتهد را حتی در صورت اثبات حرمت یک مسأله ی مورد اختلاف؛ به دلیل معذوریت مستحق عقوبت حلال شمردن یک عمل حرام نمی دانیم، به طریق اولی باید بپذیریم که «وعید» به فاعل آن عمل نیز نمی رسد، لذا مذمت و مجازات در خصوص مجتهد منتفی است و مستحق وعید نیز نمی باشد؛ چرا که وعید نوعی مذمت و عقاب است و اگر درست باشد که وعید را از جنس مجازات به حساب آوریم، همان پاسخی که در خصوص بعضی از مجازات ها قابل طرح است، در مورد انواع دیگر هم می توان مطرح نمود. و فرقی هم بین مقدار کم و زیاد مجازات، یا شدت و نرمی آن وجود ندارد، و کسی که از مقدار کم آن مبری باشد، از مقدار زیاد آن هم معاف خواهد بود، لذا مجتهد نه تنها مجازات نمی شود، بلکه اجتهادش ثواب هم دارد.

۲ـ استقلال حکم هر عمل از خود عمل وصفات آن:

حکم هر عملی ـ چه اجماعی و چه مختلف فیه ـ موضوعی جدا و خارج از خود عمل و صفات آن است، و صدور بعضی از احکام، ناشی از عدم آگاهی است که برای برخی از علما عارض شده است.

چنانچه بخواهیم برای یک لفظ عام، معنای خاص را مراد بگیریم، لازم است که دلیلی دال بر تخصیص* آن لفظ اقامه کنیم، که این دلیل در نزد بعضی ها باید هم زمان با حکم اولیه باشد، اما جمهور فقها معتقدند حصول دلیل تا هنگام نیاز می تواند به تأخیر بیافتد.

بدیهی است که صحابه نیز به عنوان نخستین مخاطبین آیات و احادیث محتاج شناخت حکم آیات و احادیث بوده اند، بنابراین اگر منظور از لفظ عام* در موارد لعنت رباخوار، محلل و امثالهم محرمات اجماعی باشد، چنین اجماعی فقط می تواند پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم محقق شود، زیرا نیازمند آن است که همه امت در خصوص مصادیق آن لفظ عام، نظر خود را بیان کنند، تا زمینه اجماع فراهم گردد، لذا باید حکم حدیث یا آیه تا زمان اظهار نظر همه ی امت به تأخیر بیافتد که چنین چیزی ناروا و غیر منطقی است.

۳ـ فهم پیامِ نصوص مشروط به وجود اجماع نیست:

خطاب آیات و احادیث متوجه امت است تا بدینوسیله حرام را بشناسند، و از آن اجتناب کنند، و همچنین در اجماع* خود به آن استناد و در منازعات و اختلاف نظرات احتمالی به آن استدلال کنند.

اگر مقصود نصوص ـ کتاب و سنت ـ را فقط به همان احکام

اجتهادی منحصر کنیم، کشف مراد و منظور نصوص مشروط به وجود اجماع می شود، و استدلال و احتجاج به آنها قبل از انعقاد اجماع جایز نیست. در این صورت نصوص، قابلیت استناد برای تحقق اجماع را نخواهد داشت، زیرا مستند اجماع باید مقدم بر خود آن باشد و متأخر بودن آن غیر ممکن است، لذا این حالت منجر به دور باطل می شود، زیرا اهل اجماع حتی در صورتی که منظور و هدف نصوص را به روشنی بفمند، امکان استدلال به حدیث را ندارند، و تا اجماع محقق نشود، مطمئن نخواهند شد که مراد نصوص همان درک و استنباط خود آنهاست. در این صورت، استدلال، به اجماع قبل از خودش، و اجماع نیز به استدلال قبل از خودش موقوف می شود. و هنگامی که حدیث، دلیل مجتهدین باشد، گویا تحقق اجماع وابسته به وجود خودش می گردد، لذا وجودش غیر ممکن و ممتنع می شود. و در این صورت در مسائل اختلافی هم نمی تواند به مثابهٔ حجت و یک دلیل مطرح باشد، زیرا اجماعی حاصل نشده است تا به عنوان یک دلیل موضوعیت داشته باشد. نتیجه این که حدیث، نه در مسائل اتفاقی، و نه در مسائل اختلافی قابل استناد نخواهد بود و عملاً استدلال به حدیث تعطیل می شود. به بیان دیگر، در این حالت نصوص حاکی از نوعی مجازات شدید برای مرتکبین برخی از اعمال، حتی برای استنباط حرمت آن افعال قابل استفاده، و استناد نخواهند بود، که چنین چیزی به طور قطع بی اساس و نادرست است.

۴ـ استناد به احادیث مستلزم اجماع امت نیست:

با پذیرش سخن فوق،لازم می شود که به هیچ یک از احادیث وعید استدلال نشود، مگر بعد از آن که اجماع امت بر تفسیر واحدی از آن حدیث، و استنباط یک حکم یکسان مطمئن شویم. در این صورت باید بگوییم که حتی صحابه نیز مجاز به استفاده و احتجاج به احادیث نبوده اند، حتی بر کسی که این احادیث را به طریق صحیح دریافت کرده، واجب بوده که به مقتضای آنها عمل نکند، گرچه شاهد عمل بسیاری از علما به مفاد این احادیث بوده، و ادله ای هم در تعارض با احادیث وجود نداشته است، بلکه وظیفه اش این بوده که بررسی کند: آیا در گوشه و کنار دنیا کسی هست که با تفسیر او از این احادیث مخالف باشد؟ چراکه او حق استناد به اجماع را ندارد، مگر آن که کاملاً تحقیق کند که آیا نظر مخالفی هم وجود دارد یا نه؟

بر این اساس استناد به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و سلم به مجرد اختلاف نظر یکی از مجتهدین باطل می گردد؛ و به عبارت دیگر قول و نظر یک نفر، حدیث پیامبر را باطل می سازد! و موافقت وی موجب اثبات و تحقق سخن رسول خدا می شود! و حتی هنگامی که آن مجتهد اشتباه هم بکند، صرفاً مخالفت او با سایرین منجر به ابطال کلام رسول الله می شود! که چنین چیزی قطعاً نادرست است.

اگر گفته شود: به احادیث پس از علم به وجود اجماع، استناد می شود، در این صورت دلالت نصوص به وجود اجماع موقوف می شود، این مطلب نیز خلاف اجماع امت است. زیرا در این صورت دلالتی برای نصوص باقی نمی ماند، و دلیل معتبر فقط اجماع خواهد بود،

ونصوص بدون تأثیر می شود.

و اگر گفته شود: زمانی به حدیث استناد می شود که اختلافی در تفسیر وشرح آن نباشد در این صورت نظر یک نفر از امت اسلامی دلالت نصوص را باطل می کند، که این نیز مخالف با اجماع امت است، و باطل بودن چنین رویکردی در نگرش دینی واضح و بدیهی است.

۵ـ اتفاق نظر امت، و اجماع علما پیش شرط احکام حرام نیست:

با تأیید مطلب فوق، حکم حرام برآمده از نصوص، یا مشروط به توافق همه ی افراد امت، و یا منوط به اجماع علما می گردد. اگر عقیدهٔ واحد همه ی افراد امت به عنوان پیش شرط پذیرفته شود، استناد به احادیث وعید مشروط به آگاهی از نظر تمام امت می شود، که تحقق چنین شرطی، مستلزم این است که مطمئن شویم ساکنین اقصی نقاط دنیا، و تازه مسلمانان نیز اعتقاد به حرمت آن عمل دارند. بدیهی است هیچ مسلمان و هیچ عاقلی چنین چیزی را نمی گوید، زیرا در این صورت حصول علم و اطمینان نسبت به هر مسأله ای غیر ممکن می شود. چنانچه به عقیدهٔ همه علما اکتفا شود، پاسخ این است که اجماع علما بدین منظور به عنوان پیش شرط پذیرفته شده که «وعید»، شامل حال برخی از مجتهدین ـ گرچه مخطی ـ نگردد، حال آن که این نگرانی در مورد عموم مسلمانان بی خبر از دلیل حرمت یک عمل وجود دارد. مجتهدین، و مردم از این بابت در وضعیت یکسانی قرار دارند. این که مجتهدین از بزرگان و فضلای صدیق امت، و اینها عامه مردم هستند و هر یک از

جایگاه متفاوتی برخوردارند، مانع اشتراک آنها در این حکم نمی شود، در حقیقت خداوند سبحان همانگونه که مجتهد مخطی را می بخشد، از جاهل خطاکار محروم از تعلم در می گذرد، و بلکه تباهی ناشی از ارتکاب یک امر حرام توسط یک فرد عامی که نسبت به حرمت آن عمل علم نداشته، و امکان شناخت حکم آن عمل نیز برای او میسر نبوده، به مراتب خیلی کمتر از مفسده ای است که در اثر حلال شمردن یک عمل حرام به وسیله یک مجتهد عارض می شود، زیرا فرد عامی، حکم حرمت آن عمل را نمی داند، و اساساً برای او امکان شناخت چنین حکمی وجود ندارد. به همین سبب است که گفته اند از لغزش عالم بپرهیزید، زیرا اگر عالم دچار اشتباه شود به سبب خطای او دنیایی دچار انحراف می شود، ابن عباس به همین جهت گفته است: وای بر عالم خطاکار به سبب اطاعت پیروانش!

هنگامی که یک عالم، با وجود پیامدهای مهم عملکردش، بخشیده می شود، دیگران به چنین عفو و گذشتی سزاوارترند؛ البته این دو از یک جهت با هم فرق دارند، یک طرف مجتهدی است که در اجتهاد خطاکرده است، اما تلاش وی در جهت احیای سنت و نشر علم، عمل نیک و با ارزشی است که چنین اشتباهاتی را می پوشاند، و به سبب علم و اجتهادش، پاداشی منحصر به فردی می گیرد که افراد نا آگاه و جاهل از آن بی بهره اند. به تعبیر دیگر، این دو در برخورداری از عفو و بخشش الهی مشترک، اما در پاداش متفاوت هستند.

از نظر شرع، ممتنع و غیر ممکن است که شخص غیر مستحق عذاب، معذب گردد. فرقی نمی کند که آن شخص فردی دانشمند، و

جلیل القدر باشد، یا فردی غیر فاضل، لذا لازم است که این حالت ممتنع را از حکم احادیث وعید خارج کنیم تا هم عالم و هم عامی را شامل شود.

۶ـ اختلاف نظر مجتهدین دربارهٔ احادیث وعید:

برخی از احادیث وعید از نمونه نصوصی هستند که مجتهدین در تفسیر آن اختلاف نظر دارند. حدیث لعنت «محلَّل له» ـ شوهر اول زن سه طلاقه ـ از آن جمله است. برخی علما معتقدند: «محلَّل له» به هیچ وجه گناهکار نمی شود، زیرا وی در ازدواج همسر سابقش جزو ارکان عقد نیست تا به سبب اعتقاد به انجام عمل تحلیل لعنت گردد. و بعضی گفته اند: ازدواج دوم زن محقق شده اما شرط ضمن آن باطل است. (منظور این شرط است که مردی پذیرفته است زنی را به عقد خود در آورد، و پس از همبستر شدن با وی او را طلاق دهد، تا برای شوهر اولش حلال گردد). و لذا ازدواج زن با شوهر اول را حلال می پندارند، و شوهر اول را مبرا از گناه می دانند.

همچنین «محلِّل» ـ شوهر دوم زن ـ را تبرئه می کنند. حال آن که محلِّل یا به خاطر نفس عمل «تحلیل» ملعون است، یا به سبب اعتقاد به وجوب وفای به شرط ضمن عقد، و یا به خاطر هر دو سبب، اگر سبب اول یا سوم مطرح باشد، غرض حاصل است، چنانچه سبب دوم علت لعنت باشد، این عقیده ی وفا به شرط ضمن عقد است که موجب لعنت شده است، و نه عمل تحلیل، در این صورت فرقی نمی کند که «تحلیل» انجام شده باشد یا خیر. در هر صورت سبب مذکور در حدیث یعنی عمل

«تحلیل» موجب لعنت نخواهد شد که چنین توجیهی از اساس باطل است.

اما آن که معتقد به وجوب عمل کردن به شرط هنگام عقد است، اگر فرد جاهل ونادانی باشد که مستحق لعنت نیست، و چنانچه شخص عالمی باشد، و بداند که وفا به چنین شرطی واجب نیست، محال است که اعتقاد به وجوب آن داشته باشد، مگر آن که به قصد مخالفت با رسول خدا ﷺ چنین عقیده ای را برگزیند که در این صورت کافر است، و در نتیجه معنای حدیث به لعنت کافر بر میگردد، در حالی که کفر اختصاص به انکار این حکم جزئی ندارد. در این صورت معنای حدیث چنین می شود: خداوند لعنت کرده است کسی را که حکم رسول خدا ﷺ را مبنی بر باطل بودن شرط طلاق در زمان نکاح را تکذیب کند. در حالی که کلام رسول خدا از نظر لفظ و معنا عام است، و این لفظ عام را نمی توان بر یک شکل و معنای نادر، و کم نظیر حمل نمود، زیرا در این صورت کلام از بیان مقصود اصلی خود باز می ماند. در آرای فقهی مشابه این تأویل کمیاب وجود دارد؛ مثلاً: پیامبر فرموده است: «ایما امرأة نکحت من غیر اذن و لها فنکاحها باطل»،[1] «هر زنی که بدون اجازه سرپرست خود ازدواج کند، نکاح او باطل است». برخی این حدیث را بر زن مکاتبه حمل کرده اند، یعنی بر کنیزی که برای آزادی خود با اربابش قرارداد بسته است.

شاذ و نادر بودن تأویل فوق از این جهت است که حکم حدیث

---

[1] امام احمد ذو ابوداود و ترمذی و ابن ماجه به نقل از عایشه این حدیث را روایت کرده است. و ابن عوانه این روایت را صحیح شمرده است.

«تحلیل» شامل حال مسلمان جاهل نمی شود، و مسلمان آگاهی هم که بداند وفای به چنین شرطی واجب نیست، هیچگاه ضمن نکاح، شرط نمی گذارد که این نکاح به شرطی منعقد می شود که فوراً، زن طلاق داده شود تا برای شوهر اولش حلال گردد. چنین نکاحی فقط از کافر سر می زند که کافر اساساً مثل مسلمانان نکاح نمی کند. مگر آن که تظاهر به اسلام کند. و منافق ـ کافر مسلمان نما ـ باشد. از این رو احتمال وقوع چنین نکاحی بسیار ضعیف است.

سخن درستی است اگر گفته شود: چنین حالت نادری به ذهن متکلم خطور نکرده است. در نوشته های دیگر، دلایل زیادی را اقامه کرده ایم که در این حدیث، مقصود از «محلِّل» کسی است که اراده تحلیل کند، اگر چه این شرط را اعلان نکند.[1] و نکاح را مشروط بدان نسازد.

به همین صورت، وعیدهای خاصی مثل: لعنت و آتش دوزخ و امثال اینها در احادیث مختلفی بیان شده که در شرح آنها اختلاف نظر وجود دارد؛ مثلاً: ابن عباس از پیامبر خدا روایت می کند: «خداوند لعنت کرده است آن زنانی را که زیاد به زیارت قبرها می روند، و کسانی را که بر روی قبرها مسجد می سازند، و چراغ روشن می کنند.»[2] در حالی

[1]. به بخش سوم کتاب فتاوای ابن تیمیه تحت عنوان «اقامه دلیل برای ابطال تحلیل» مراجعه کنید.

[2]. ترمذی، حدیث حسن است. بخش اول حدیث «لعن الله زوارات القبور» به وسیله امام احمد، ابوداود و حاکم از حسان بن ثابت روایت شده است و کتاب «الزوائد» اسناد حدیث را صحیح و راویان آن را ثقه شمرده است. این روایت را ترمذی و ابن ماجه از ابوهریره روایت کرده اند و ترمذی آن را حدیث حسن صحیح قلمداد کرده است.

که برخی از علما زیارت قبور را برای زنان جایز دانسته اند، و بعضی آن را مکروه شمرده اند، و حرام نمی دانند.

عقبه بن عامر روایت می کند: پیامبر خدا ﷺ فرمود: «خداوند شخصی را که با همسرش از راه پشت مقاربت کند، لعنت کرده است.»[1]

انس از رسول خدا ﷺ روایت میکند که فرمود: «وارد کنندهٔ کالا سعادتمند و محتکر ملعون است.»[2] اما در بین علما در خصوص حکم این گونه مقاربت، و احتکار اجناس اختلاف نظر وجود دارد.

قبل از این، به حدیث پیامبر اشاره کردیم که خداوند در روز قیامت به سه گروه به دیده ی رحمت نگاه نمی کند و عذاب دردناکی خواهند داشت: یک گروه کسانی بودند که آب مازاد مصرف خود را از مسافر دریغ می دارند، حال آن که برخی از علما چنین عملی را مجاز می دانند.

پیامبر خدا فروشنده ی شراب را لعنت کرده است؛ اما برخی از متقدمین این عمل را جایز دانسته اند.

به طرق متعدد از پیامبر روایت شده است: «کسی که ازار یا شلوار خود را از روی تکبر طوری بپوشد که روی زمین کشیده شود، خداوند در روز قیامت به او نگاه نخواهد کرد.»[3] و همچنین فرمود: «خداوند در روز قیامت با سه گروه سخن نخواهد گفت: کسی که ازار و لباسش پایین تر از دو قوزک پا باشد، و کسی که در انفاق بر دیگران منت گذارد، و

---

[1]. احمد، نسایی و ابوداود روایت کرده اند که پیامبر فرمود: ملعون من اتی امرأته فی دبرها.

[2]. اسناد حدیث ضعیف است. امام مسلم از معمر روایت کرده که پیامبر فرمود: من احتکر فهو خاطی والخاطی هو الاثم.

[3]. متفق علیه. امام احمد و ترمذی و ابوداود آن را از عبدالله بن عمر روایت کرده اند.

سوم کسی که کالای خود را با سوگند دروغ به فروش رساند.»[1] حال آن که برخی از فقها بلند بودن شلوار از روی تکبر را مکروه می دانند، ونه حرام.

همچنین پیامبر خدا فرمود: «لعن الله الواصلة والموصولة»[2]، «خداوند پیوند زننده مو، و کسی که موی خود را پیوند زند، لعنت کرده است». این روایت از صحیح ترین احادیث است، با وجود این، در مورد حکم پیوند مو بین علما اختلاف نظر وجود دارد.

رسول خدا صلی الله علیه و سلم فرمود: «کسی که در ظرف نقره ای آب بنوشد، آتش در شکمش افروخته است.»، در حالی که عده ای از علما، عمل فوق را حرام نمی دانند.

۷ـ سؤال مطرح شده قابلیت تعارض با احادیث عام را ندارد:

احادیث وعید عام* هستند، و حکم آنها، صرف نظر از اجماع* یا اختلاف نظر علما دربارۀ مفاد و محتوای آنها، همه ی افراد را در بر می گیرد. این مقوله که اگر حکم احادیث وعید، مسائل اختلافی را شامل شود. لاجرم برخی از مجتهدین هم مستحق لعنت می گردند، قابلیت تعارض و ناسازگاری با احادیث وعید را ندارد.

علاوه براین، همان طور که تخصیص* عموم، خلاف اصل است، تکثیر آن هم خلاف اصل می باشد. کسانی بخاطر جهل، یا اجتهاد، یا

---

[1] . صحیح مسلم.

[2] بخاری ومسلم. اصحاب سنن بدین گونه روایت کرده اند: لعن الله الواصله والمستوصله.

تقلید از عموم فوق مستثنی می شوند. اما حکم فوق شامل افراد غیر معذور می شود، چنان که شامل مسائل اجتماعی نیز هست، لذا از آن جایی که این تخصیص* افراد کم تری را مستثنی می کند، مناسب تر است.

۸ـ اولویت معنای ظاهر حدیث

زمانی که لفظ حدیث را بر عموم بودنش حمل کنیم، متضمن سبب لعنت هم خواهد بود، و کسی که به خاطر وجود مانعی از حکم حدیث مستثنی شده باشد بر استثناء خود باقی می ماند. و روشن است کسی که وعده یا وعیدی می دهد، درست بودن کلامش مشروط به این نیست که به سبب وجود مانع، افراد مستثنی از آن وعده، یا وعید را اعلام نماید.

اگر «لعنت» را فقط مختص عملی بدانیم که در حرمت آن اجماع، و اتفاق نظر وجود دارد، و یا اعتقاد به عقیده ای مخالف با اجماع* را سبب لعن بدانیم، باز هم سبب لعن در حدیث بیان نشده است، و آن عموم نیاز به تخصیص* دارد؛ یعنی در هر دو صورت لازم است یک عامل تخصیص وجود داشته باشد. بنابراین بهتر است که حدیث را با الفاظ اصلی اش در نظر بگیریم، تا فهم حدیث با ظاهر* آن موافقت داشته باشد، و برای فهم حدیث نیاز به تقدیر هیچ مطلبی نباشد.

۹ـ نفی لعنت کردن افراد معذور:

ضرورت ممنوعیت لعن افراد معذور موجب این بحث شده است. چنان که گذشت احادیث وعید در مقام بیان این مطلب هستند که انجام

دادن فلان عمل باعث لعنت می شود. پذیرش این مطلب، مستلزم آن نیست که حکم لعنت به همه ی افراد سرایت کند، بلکه مستلزم این است که باید سبب وجود داشته باشد، گرچه حکم از آن تبعیت نکند. پیش از این گفتیم که مجتهد سرزنش و مجازات نمی شود، و این موضوع حتی با این فرض که گناه حلال کردن یک عمل حرام، بیش از گناه انجام دادن آن است، به قوت خود باقی است. و در نهایت معذور، معذور است.

اگر اعتراض شود: پس در این صورت کسی مجازت نخواهد شد! زیرا از دو حال خارج نیست: مرتکب یک عمل حرام یا مجتهد است، و یا مقلد او، که هر دو نفر از مجازات معافند. این ایراد را از چند جهت می توان پاسخ داد:

الف ـ هدف تبیین این موضوع است که فلان عمل موجب مجازات است و این که افرادی آن عمل را انجام دهند، یا ندهند، تأثیری در مطلب فوق ندارد. لذا اگر فرض کنیم فقط افرادی مرتکب آن عمل شوند که شروط مجازات در حق آنها منتفی است، و یا عواملی مانع به مجازات رسیدن آنهاست، هیچ اشکالی به حرمت آن عمل وارد نمی شود، بلکه اعلام می کنیم آن عمل حرام است تا شخصی که برای او دلایل حرمت این عمل تبیین و تشریح شده است، از آن اجتناب کند. و این که عاملین آن به سبب وجود عذر مجازات نشوند، قطره ای از دریای رحمت لایزال الهی است. این مطلب در خصوص تمام محرمات غیر اجماعی هم مطرح است. چنان که در مورد گناهان صغیره قائل به این هستیم که با اجتناب از گناهان کبیره بخشیده می شوند، لذا اگر حرمت یک عمل به استناد دلایلی برای ما محرز گردد، مجتهد، و مقلدین او را در انجام آن عمل

معذور می دانیم. اما با وجود این، به حرمت آن عمل عقیده خواهیم داشت.

ب ـ حکم فوق سببی است برای از بین بردن شبهه ای که در خصوص عدم مجازات برخی از افراد وجود دارد. و بقای عذر به لحاظ اعتقادی مطلوب نیست، بلکه مطلوب این است که عذر در صورت امکان از بین برود؛ زیرا اگر هدف غیر از این باشد، بیان ونشر علم واجب نمی شد، و برای مردم، رها ساختن آنان در حالت جهل، و نادانی بهتر می بود، و سکوت در خصوص احکام غیر قطعی بهتر از تبیین آنها معرفی می شد.

ج ـ بیان حکم فوق، و وعید مورد بحث باعث می شود که پرهیز کننده ی آن عمل در پرهیزگاری خود ثابت قدم باشد، و اگر غیر از این باشد، حرمت این قبیل اعمال شکسته می شود، و انجام آنها عمومیت می یابد.

د ـ عذر فوق تا زمانی به قوت خود باقی است که شخص معذور از برطرف کردن آن ناتوان باشد، و الا هنگامی که برای انسان شناخت حق مقدور باشد، و او در کسب این شناخت کوتاهی کند، معذور نخواهد بود.

هـ ـ افرادی در بین مردم هستند که اعمال فوق را انجام می دهند، اما مجتهد و مقلد نیستند که به سبب اجتهاد، یا تقلید، انجام آن عمل برای آنها مباح باشد، لذا این عذر در مورد آنها موضوعیت ندارد، و لا جرم در معرض وعید قرار می گیرند، مگر آن که موانع دیگری مثل توبه یا حسنات محو کنندهٔ سیئات به داد آنها برسد. شاید این توضیح، مشوش و

مخدوش به نظر آید چرا که شخص گاهی گمان می کند اجتهاد یا تقلیدش، انجام فلان کار را برای او مباح ساخته است حال آن که او در داشتن چنین تصوری گاهی مصیب، و گاهی هم غیر محق است. به هر حال هرگاه انسان جهد و تلاش خود را در راستای شناخت حق انجام دهد، و اتباع از هوی و هوس راهبر او نباشد، جز به قدر استطاعت، وتوانایی اش مکلف نیست. «لا یکلف الله نفساً الا وسعها».

۱۰ـ انتساب وعید به برخی از مجتهدین:

اگر بقای این احادیث بر مقتضیاتشان مستلزم این است که برخی از مجتهدین مشمول وعید شوند، عدول از مقتضیات نیز مستلزم آن است که وعید شامل حال بعضی دیگر از مجتهدین می گردد، لذا چون در هر دو صورت نتیجه ی یکسان حاصل می شود، حدیث از وجود ادله ی معارض سالم می ماند و عمل به آن واجب است.

توضیح این که: بسیاری از ائمه با صراحت، فاعل بعضی از اعمالی را ملعون نامیده اند که علما دربارهٔ حکم آنها اتفاق نظر ندارند. عبدالله بن عمر از آن جمله است. زمانی که در خصوص ازدواج مردی مورد سوال قرار گرفت که با زن سه طلاقه ای ازدواج می کند تا او را برای همسر اولش حلال کند، و آن زن و مرد از نیت او خبر ندارند، پاسخ داد: این عمل زنا است، و نه نکاح. خداوند محلل و شوهر اول زن را لعنت کرده است. ابن عمر در مواضع دیگری هم این نظر را بیان کرده است. مشابه این نظر از برخی از ائمه ی دیگر نیز روایت شده، مثلاً امام احمد بن حنبل فرموده است: شخصی که قصد حلال کردن زن را داشته باشد،

محلِّل است، و ملعون به حساب می آید. مشابه این لعنت از جمعی از ائمه در خصوص بسیاری از مسائل مختلف فیه مثل: شراب و ربا و غیره نقل شده است. اگر لعنت شرعی و «وعید» فقط شامل احکام اجماعی باشد، ائمه فوق کسانی را لعنت کرده اند، که مستحق لعنت نبوده اند، لذا خود آنها به استناد احادیث زیر مستحق وعید می شوند.

پیامبر فرموده است: «لعنت کردن مسلمان مثل کشتن اوست.»[۱] ابن مسعود در حدیث متفق علیه دیگری از پیامبر روایت می کند: «توهین به مسلمان فسق و جنگ با او کفر است.»

امام مسلم از ابودرداء نقل می کند که از پیامبر خدا شنیده است که فرمود: «افراد عیب جو، و لعن کننده در روز قیامت شفیع و شاهد نخواهند بود». و همچنین از ابوهریره روایت می کند که رسول خدا فرمود: «زیبندهٔ شخص راستگو نیست که لعن کننده باشد.»

از عبدالله بن مسعود روایت است که پیامبر امین فرمود: «انسان مؤمن نه عیب جوست، و نه بدخوی لعن کننده، و نه بد دهن فحاش».[۲] و در روایت دیگری آمده است: «هیچ احدی مخلوقی را بی مورد لعنت نمی کند مگر آن که لعنت به خود او بر می گردد.»[۳]

---

[۱]. بخاری و مسلم به روایت از ثابت بن ضحاک این گونه روایت کرده اند: «لعن المؤمن کقتله».

[۲]. ترمذی حدیث را روایت کرده و آن را حدیث حسن شمرده است. و بخاری آن را در ادب المفرد روایت کرده است.

[۳]. ابوداود و ترمذی و ابن حبان از ابن عباس با لفظ زیر روایت می کنند: ان رجلاً لعن الریح عند رسول الله صلی الله علیه و سلم فقال: لا تلعن الریح فانها مأمورة، من لعن شیئاً لیس له

این «وعید» در مورد لعنت های ناروا تأکید کرده که کسی که دیگری را بناحق نفرین کند، خودش ملعون می شود این گونه لعنت ها فسق است، و عامل خودش را از جمع صدیقان این امت خارج ساخته و او را از مقام شهادت وشفاعت در آخرت محروم می سازد.

بنابراین اگر عاملین محرمات غیر اجماعی از جمله افراد مستحق لعنت نباشند، این «وعید» متوجه نفرین کننده ی آنان می گردد. در نتیجه آن دسته از مجتهدینی که احکام غیر اجماعی را از مصادیق احادیث وعید می دانند، مستحق این وعید خواهند بود یعنی در هر دو حالت ـ چه نادیده گرفتن موارد اختلاف، و چه در نظر گرفتن آنها ـ نگرانی فوق وجود دارد، لذا می توان گفت با یک مانع حقیقی مواجه نیستیم. و در حقیقت مانعی در مقابل استدلال به حدیث وجود ندارد. و چنانچه در هر یک از دو حالت، وجود مانعی ثابت نگردد، لاجرم جایی برای هراس و نگرانی باقی نمی ماند.

توضیح این که، اگر تلازم این دو حالت را مفروض بگیریم، وجود و یا عدم وجود آنها توأم با یکدیگر موضوعیت خواهد داشت؛ یعنی یکی از دو حالت برای هر دوی آنها مطرح است: یا هر دو لازم و ملزوم موجود، و یا هر دوی آنها معدوم هستند؛ زیرا هنگامی که لازم وجود داشته باشد، ملزوم نیز وجود خواهد داشت. و هنگامی که لازم معدوم

باهل رجعت اللعنة علیه. مردی در حضور پیامبر، باد را لعنت کرد. پیامبر فرمود: باد را لعنت نکن زیرا که باد مأمور است و کسی که بی مورد چیزی را لعنت کند، لعنت به خود او باز می گردد.

باشد، ملزوم نیز معدوم خواهد بود.

همین مقدار در پاسخ به سؤال کفایت می کند. به زعم ما، وعید در هیچ یک از دو حالت شامل حال مجتهدین نمی شود؛ زیرا مشمول وعید شدن، مشروط به این است که در انجام آن عمل عذری وجود نداشته باشد، و کسی که از نظر شرعی معذور است به هیچ وجه مشمول وعید نمی شود. حال آن که مجتهد معذور و بلکه مأجور است. و اساساً شرط شمولیت وعید در خصوص مجتهد منتفی است و وعید شامل حال وی نمی گردد. در این صورت فرقی نمی کند که مجتهد معتقد باشد که حدیث از نظر مفهوم بر ظاهرش دلالت می کند، و یا این که در تفسیرش با دیگران اختلاف نظر داشته باشد.

سائل هیچ راهی جز قبول این پاسخ ندارد، مگر در یک صورت که بگوید: من می پذیرم که برخی از مجتهدین معتقدند که وعید مذکور در نصوص به موارد اخلاقی تعلق می گیرد، و بر همین اساس دیگران را وعید می دهند، و یا فاعل آن عمل را لعنت می کنند. در عین حال معتقدم که نظریه ی آنان اشتباه است و آنان در خطای اجتهادی خود معذورند، و حتی پاداش هم میگیرند. و وعید لعن بناحق دیگران هم شامل آنها نمی شود، زیرا این وعید محمول بر لعنتی است که در حرمت آن اتفاق نظر وجود داشته باشد تا لعنت کننده در معرض وعیدی قرار گیرد که برای لعنت ناروا تعیین شده است، لذا همان طور که موارد غیر اجماعی را از وعید انجام فعل حرام خارج کردم، از وعید لعن بی مورد افراد هم خارج می کنم و بر این باورم که احادیث وعید از هر دو جهت موارد اختلافی را در بر نمی گیرد. فرقی هم نمی کند که به جواز فعل

حرام معتقد باشم یا به عدم جواز آن، در هر دو صورت لعنت کردن فاعل و لاعن فاعل آن را درست نمی دانم. و معتقدم که احادیث وعید شامل حال فاعل و لاعنِ فاعل نمی شود و بر لعن کننده نیز سخت نمی گیرم زیرا داوری درباره ی رفتار او از جمله مسائل اجتهادی است. لعنت او متوجه کسی است که مرتکب عملی شده که مجتهدین در مورد حرام یا حلال بودن آن اختلاف نظر دارند. البته ناگفته نماند که عمل او را درست نمی دانم چنان که معتقدم مجتهدی که یک فعل حرام را مباح می شمارد، اشتباه کرده است.

در خصوص اعمال فاقد حکم اجماعی سه دیدگاه وجود دارد:

۱ـ جایز بودن این اعمال؛

۲ـ تحریم و الحاق وعید به انجام دهندگان این افعال؛

۳ـ حرمت این اعمال بدون وعید شدید.

من نظریه سوم را اختیار می کنم، زیرا هم برای حرمت آن افعال دلیل وجود دارد، و هم برای حرمت لعنت کردن کسی که امور فاقد حکم اجماعی را مرتکب شود. با این وجود معتقدم احادیث مبتنی بر وعید فاعل و وعید لاعن، هیچ یک از این دو صورت را شامل نمی شود.

به پرسش فرد معترض بدین گونه می توان پاسخ داد: اگر گوینده لعنت کردن فاعل را از مسائل اجتهادی بداند، می توان به استناد ظاهر* نص علیه او اقامه ی دلیل کرد، زیرا در ظاهر احادیث هیچ دلالتی برای حمل وعید بر موارد خلاف وجود ندارد و اعتقاد به وعید به استناد آنها واجب می گردد. و اگر گوینده لعنت کردن فاعل را از مسائل اجتهادی نداند، در این صورت لعنت کردن فاعل، حرام قطعی است.

شکی نیست که لعنت کردن مجتهد حرام قطعی است، لذا شخصی که مجتهدی را لعنت کند گرفتار گناه لعن بنا حق افراد می شود، گرچه برای این عمل خود تأویل و توجیهی هم داشته باشد. هم چون کسانی که مرتکب این اشتباه بزرگ شده و عده ای از سلف صالح او را لعنت کرده اند.

علاوه بر این، گفتار فرد سائل به اصطلاح اهل منطق مستلزم دور است. حاصل این که او چه لعنت فاعل را حرام قطعی قلمداد کند، و چه لعنت را جزو مسائل اختلافی بداند، استدلال بر نصوص وعید رد شدنی نیست و فرقی نمی کند که لعن کردن فاعل مسائل اختلافی را حرام قطعی بدانیم یا اختلاف در این موارد را جایز بشماریم. نتیجه همان نظریه ای است که توضیح دادم، و در هر دو صورت استدلال به نصوص وعید نفی نمی شود.

همچنین به سائل می گوییم: قصد نداریم که ثابت کنیم «وعید» شامل مسائل اختلافی می شود، بلکه قصد بیان این نکته را داریم که می توان در مسائل اختلافی به احادیث وعید استدلال کرد، زیرا اینگونه احادیث دو حکم دارد: یکی تحریم و دیگری وعید، نظریه ی شما دلالت بر وعید را نفی می کند. در اینجا منظور این است که این احادیث بر تحریم هم دلالت می کنند، و اگر بپذیریم که احادیث وعید، شامل لعن های غیر اجماعی نباشد، دیگر دلیلی برای حرمت اینگونه لعن ها باقی نمی ماند. و نظر به این که بحث جاری ما در خصوص لعن های مورد اختلاف است که اگر حرام نباشند، باید جایز به حساب آیند.

همچنین به وی گفته می شود: زمانی که برای تحریم یک عمل

دلیلی وجود نداشته باشد، اعتقاد به حرمت آن جایز نیست. به ویژه در جایی که مقتضای جایز بودن این عمل یعنی احادیث متضمن لعن عامل این اعمال وجود دارد درست است که علما در جواز لعن فاعل این اعمال اختلاف کرده اند، اما دلیلی بر حرمت لعن کردن این گونه افراد وجود ندارد. در نتیجه پایبندی به دلیلی که مقتضای جواز لعنت است و از معارض هم سالم مانده است واجب می گردد. بدین ترتیب اعتراض شخص سائل بی مورد می نماید.

موضوع از جهت دیگری، علیه فرد معترض قابل پی گیری است. در اینجا یک دور دیگر هم پیش می آید و آن این است که عموم نصوص دال بر حرمت لعن، در برگیرندهٔ یک نوع وعید هستند و چنانچه استدلال به نصوص وعید غیر اجماعی جایز نباشد، استدلال به این نصوص در خصوص حرمت لعن کردن نیز جایز نخواهد بود. اگر سائل بگوید در مورد حرام بودن عمل لعنت به اجماع* استناد می کند. پاسخش این است که در مورد تحریم لعنت فرد معینی از اهل فضل اجماع وجود دارد، اما در خصوص لعن کردن فرد موصوف اختلاف نظر وجود دارد.

پیش از این گفته شد که لعن چنین فردی مستلزم این نیست که تمام افراد مشابه وی مورد لعنت قرار گیرند، مگر این که در مورد آنها نیز شرایط انتساب لعنت وجود داشته باشد، و وجود موانع هم منتفی باشد که در اینجا این چنین نیست.

علاوه بر اینها، تمام دلایل ده گانه ای که تا به حال برای منع حمل این گونه احادیث بر موضوعات متفق علیه ذکر کردیم، در جواب سائل

وارد است و بی مورد بودن سؤال او را آشکار می سازد. همان گونه که بی اساس بودن اصل نشأت گرفته از آن را نشان می دهد.

این استدلال از نمونه هایی نیست که یک دلیل را به عنوان مقدمه‌ای از مقدمات دلیل دیگر به کار می برند تا گفته شود با وجود اطاله ی کلام فقط یک دلیل به حساب می آیند، بلکه منظور این است که آنچه آنها از آن می هراسند متهم شدن برخی از مجتهدین است که در هر دو حالت پیش می آید. در نتیجه جایی برای هراس باقی نمی ماند. زیرا با دو گروه از مجتهدین سر و کار داریم که یکی معتقد به لعن مذکور در حدیث است، و دیگری به این لعن اعتقاد ندارد. اگر گروه اول را تأیید کنیم، گروه دوم در موضع اتهام قرار می گیرند، زیرا متهم می شوند که عملی را جایز دانسته اند که مستحق لعنت است. و اگر گروه دوم را تأیید کنیم گروه اول در موضع اتهام قرار می گیرند، زیرا کسانی را لعنت کرده اند که مستحق لعن نیستند و به فرموده ی پیامبر لعنت چنین افرادی به خود آنان بر می گردد، لذا ثابت می شود که نصوص بیانگر همان وعیدی هستند که ائمه دربارهٔ آنها اختلاف نظر دارند و بدون هیچ هراسی نظر خود را بیان می کنند.

این که دلیلی برای یک خواسته، مقدمه ای برای دلیل خواسته ی دیگری باشد، امر ناپسندی نیست، گرچه هر دو خواسته متلازم یکدیگر باشند.

۱۱ـ اتفاق نظر علما دربارهٔ وجوب عمل به احادیث وعید:

علما در مورد وجوب عمل به احادیث وعید و احکام تحریم آن

اتفاق نظر دارند. فقط بعضی از علما در پایبندی به خبر واحد* به ویژه در موارد «وعید» اختلاف نظر دارند، اما در مورد محرمات مستنبط از احادیث اختلاف قابل ذکری وجود ندارد.

علما اعم از صحابه،تابعین و فقهای بعد از آنها همواره در سخنان و نوشته های خود به این احادیث صرف نظر از وجود اجماع یا اختلاف استناد کرده اند، بلکه هرگاه حدیث دربرگیرندهٔ «وعید» باشد در تبیین محرمات، حق مطلب را بلیغ‌تر و رساتر از احادیث بیان می کند و لاجرم به قلب می نشیند.

پیش از این نظر ترجیحی جمهور علما مبنی بر پایبندی به احادیث وعید دربارهٔ احکام استنباط شده و اعتقاد به وعید را توضیح دادیم، لذا اعتراض وارده به سبب مخالفت با نظر جمهور علما قابل قبول نیست.

۱۲ـ حرمت لعنت کردن شخص معین:

در کتاب و سنت نصوص فراوانی در خصوص «وعید» به چشم می خورد، ضروری و واجب است که بطور عام و مطلق بدون این که شخص خاصی را تعیین کنیم، به مقتضیات آن نصوص اعتقاد داشته باشیم. از این رو درست نیست که «ملعون» یا «مغضوب» و یا «دوزخی» بودن را به شخص معینی نسبت دهیم، به خصوص اگر آن شخص دارای فضایل و حسنات هم باشد.

در حقیقت برای تمام افراد بشر، به استثنای انبیا، امکان ارتکاب گناهان کبیره و صغیره وجود دارد. اگر چه آن شخص از جمله افراد صدیق، شهید و یا صالح این امت باشد. و همان طور که پیش از این

توضیح دادیم: این قبیل افراد به سبب توبه، یا استغفار، یا حسنات پاک کنندۀ بدی ها، یا مصیبت کفاره گناهان، یا شفاعت و یا به خاطر رحمت و مشیت الهی از پیامد سوء گناهان خود مبرا می شوند.

آیات و احادیث زیر در برگیرندۀ وعید هستند، اما برای ما روا نیست که به استناد این نصوص، فرد معینی را که بعضی از این افعال را مرتکب شده در نظر بگیریم و بگوییم: این وعید به طور قطعی به این فرد می رسد، زیرا به نسبت او امکان توبه، و سایر موانع عقوبت مطرح است. و فقط خداوند ازعاقبت هر کس باخبر می باشد.

«اِنَّ الَّذِینَ یَأکُلُونَ أمْوالَ الْیَتامَی ظُلْماً اِنَّما یَأکُلُون فِی بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَیَصْلَوْنَ سَعِیراً» [نساء/۱۰]

«همانا کسانی که اموال یتیمان را بناحق و ستمگرانه می خورند، گویا آتش می خورند و به زودی داخل دوزخ خواهند شد.»

«وَ مَنْ یَعصِ اللهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَتَعَدَّ حُدُودَهُ یُدْخِلْهُ نَاراً خالِداً فِیها وَ لَهُ عَذابٌ مُهِینٌ» [نساء/۱۴]

«و کسی که از خدا و پیغمبرش نافرمانی کند، و از حدود الهی درگذرد، خداوند او را به طور جاودان داخل آتش دوزخ میگرداند، و او عذاب خوار کننده ای دارد.»

«یا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لاَ تَأکُلُوا اَمْوالَکُمْ بَیْنَکُم بِالْباطِلِ اِلاَّ أنْ تَکُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ مِنْکُم وَ لاَ تَقْتُلُوا أنْفُسَکُم اِنَّ اللهَ کانَ بِکُمْ رَحِیماً وَ مَنْ یَفعَلْ ذَلِکَ عُدْواناً وَ ظُلْماً فَسَوْفَ نُصلِیهِ نَاراً وَ کانَ

ذَلِکَ عَلَى اللهِ یَسِیراً» [نساء/۲۹ـ ۳۰]

«ای کسانی که ایمان آورده اید، اموال یکدیگر را بنا حق نخورید، مگر این که (اموال نتیجهٔ) داد و ستدی باشد که با رضایت طرفین انجام گرفته باشد و همدیگر را نکشید. بی گمان خداوند نسبت به شما مهربان است. کسی که چنین کاری را از روی تجاوز و ظلم انجام دهد، او را با آتش دوزخ می سوزانیم، و این کار برای خدا آسان است.»

چند حدیث در لعن برخی از گناهکاران:

رسول خدا صلی الله علیه و سلم فرموده است:«لَعَنَ اللهُ مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ»[1] «خداوند فرد شراب خوار را لعنت کرده است».

یا: «عَقَّ والدِیه أو غیّر منار الارضِ»[2] «کسی که والدین خود را نافرمانی کند و آنان را خوار شمارد یا علائم و حدود اراضی را تغییر دهد.»

متفق علیه:«لَعَنَ اللهُ السَّارِقَ» «خداوند سارق را لعنت کرده است».

صحیح مسلم: «لَعَنَ اللهُ آکِلَ الرِّبا وَ موکله و شاهِدَیه و کاتِبه» «خداوند رباخوار و ربادهنده و دو شاهد و نویسنده آن را لعنت کرده است.»

---

[1]. ابوداوود در کتاب الاشربه و امام احمد در مسند : قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: لعن الله الخمر و لعن شاربها و ساقیها ....»

[2]. صحیح مسلم، نسائی از علی با این الفاظ روایت می کند: «لعن الله من لعن والدیه، و لعن الله من ذبح لغیر الله و لعن الله من آوی محدثا، و لعن الله من غیر منار الارض».

امام احمد: «لَعَنَ اللهُ لاوِیَ الصَّدَقَةِ وَ الْمُعتَدِی فِیهَا»، «خداوند پوشانندهٔ صدقه و خیانت کننده در آن را لعنت کرده است.»

صحیح مسلم: «مَن اَحدَثَ فِی الْمَدِینةِ حَدَثاً، اَوْ آوَی مُحدِثاً فَعَلَیهِ لَعنَةُ اللهِ وَ المَلائِکةِ وَالنَّاسِ اَجمَعِین»، «کسی که در مدینه فساد کند، یا مفسدی را پناه دهد، لعنت خدا و فرشتگان و تمام مردم براوست».

صحیحین: «مَن جَرَّ اِزارَهُ خُیَلاءِ لَمْ یَنْظُرِ اللهُ اِلَیهِ یَومَ الْقِیامَةِ» «کسی که از روی تکبر لباس و ازار بلندی بپوشد که بر روی زمین کشیده شود خدا در روز قیامت به او نگاه نمی کند.»

مسلم: «لاَیَدخُلُ الْجَنَّةَ مَن کانَ فِی قَلبِهِ مِثقالَ ذَرَّةٍ مِن کِبرٍ» «کسی که در قلبش به اندازه ذره ای تکبر وجود داشته باشد، وارد بهشت نمی شود».

«مَن غَشَّنا لَیسَ مِنَّا»[1] «کسی که در معامله فریب کاری کند، از ما مسلمانان نیست».

متفق علیه: «مَن اِدَّعَی اِلَی غَیرِ اَبِیهِ، اَوْ تَوَلَّی غیرَ مَوالِیهِ، فَالْجَنَّةُ عَلَیهِ حَرامٌ»، «کسی که خودش را به غیر پدرش نسبت دهد، یا برده آزاد کرده دیگری را به خود نسبت دهد، بهشت براو حرام است.»

صحیحین: «مَن حَلِفَ عَلَی یَمینٍ کاذِبَةٍ لِیَقْطَعَ بِهَا مالَ امْرءٍ مُسلِمٍ لَقِیَ اللهَ وَ هُوَ عَلَیهِ غَضبانٌ»، «کسی که سوگند دروغ یاد کنند تا مال

[1] . مسلم با لفظ «من غش فلیس منا» روایت کرده است.

مسلمانی را تصاحب نماید، خداوند را در روز قیامت در حالی دیدار می کند که خداوند، بر او خشم گرفته است.»

مسلم: «مَن اِستَحَلَّ مالَ امْرِءٍ مُسلِمٍ بِيَمينٍ كاذِبَة، فَقَد اَوْجَبَ اللهُ لَهُ النّارَ، وَ حَرَّمَ عَلَيهِ الْجَنَّةَ»، «کسی که مال مسلمانی را با سوگند دروغ، از آنِ خود بگرداند، همانا خداوند دوزخ را بر او لازم و بهشت را بر او حرام می کند.»

«لا يَدخُلُ الْجَنَّةَ قاطِعُ رَحِمٍ»، «کسی که صله رحم را قطع کند، وارد بهشت نمی شود».

همان طور که اشاره شد با استناد به این نصوص، اجازه نداریم با اطمینان شخص معینی را مستحق وعید بدانیم، و همچنین روا نیست که مدعی شویم: این نصوص مستلزم لعن امت محمد صلی الله علیه و سلم، یا لعن صدیقین، یا صالحین است، زیرا در خصوص فرد صدیق یا صالحی که مرتکب برخی از این افعال شده است، اگر سبب وعید او مطرح باشد، موانع رسیدن وعید هم وجود دارد. و کسانی که براساس اجتهاد، و یا تقلید از مجتهدین، ارتکاب برخی از افعال فوق را مباح می دانند در نهایت همان وضعیت صدیقین یا صالحین این امت را دارند که به سبب وجود موانعی مانند: توبه، یا حسنات محو کننده سیئات مستحق وعید نیستند.

ای خوانندهٔ محترم! آگاه باش و بدان! این همان راه و روشی است که باید به عنوان یک امر ضروری و واجب رهرو و سالک آن بود، و روشی غیر از این ما را به سر منزل مقصود نمی رساند. سوای این منهج،

دو طریق و رویکرد قابل تصور است، که هر دو ناپاک و نادرست جلوه می کنند:

اول این که: اعتقاد به الحاق وعید به هر یک از افراد معین و خاص این امت داشته باشیم، و این گفتار و عمل خود را مستند به نصوص کتاب و سنت سازیم، که چنین رویکردی قبیح تر از نظر خوارج در خصوص تکفیر مرتکبین گناه کبیره و برخی دیدگاه های معتزله و دیگران است. فساد چنین نگرشی از مسلمات دینی است که ادله آن در جای جای نصوص اسلامی به چشم می خورد.

و دوم این که: اساساً عقیده و عمل به اقتضای احادیث و نصوص شرعی را رها سازیم ویگوییم چون نصوص مزبور مستلزم طعن و لعن افرادی است که در عمل با مقتضیات نصوص مخالفت کرده اند، بهتر است برای رهایی از لعنت کردن دیگران به بی اعتقادی و عمل نکردن به این نصوص پناه ببریم! در حال که سرانجام چنین رویکردی جز گمراهی و اتخاذ روش غیر مشروع اهل کتاب نیست.

عدی بن حاتم رضی الله عنه روایت می کند: به مجلس پیامبر وارد شدم در حالیکه که پیامبر این آیه را تلاوت می فرمود: «اِتَّخَذُوا اَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُم اَرباباً مِن دُونِ الله» [توبه/۳۱]، «اهل کتاب علاوه بر خدا، دانشمندان و علمای خود را هم به خدایی پذیرفته اند.»

گفتم: آنها علمای خود را عبادت نمی کنند. فرمود: بلی! مگر غیر از این است که علمای آنها حلال خدا را حرام، و حرام خدا را حلال می کنند، و مردم هم پیروی می کنند. همین اطاعت محض علما به معنای

عبادت آنهاست.

آری! ترک نصوص فوق بـه منزلـه ی اطاعـت از مخلـوق بـه قیمـت نافرمانی خالق است، و به عاقبت و سرانجام بدناشی از سـوء تـأویلی منجـر می شود که از فحوای این کلام الهی استنباط می شود:

«يَا اَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اَطِيعُوا اللهَ وَ اَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْـاَمرِ مِنْكُم فَاِنْ تَنَازَعْتُم فِي شَيءٍ فَرُدُّوهُ اِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ اِنْ كُنتُم تُؤمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَومِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيرٌ وَ أحسَنُ تَأوِيلاً» [نساء/۵۹]، «ای کسانی کـه ایمـان آورده ایـد از خـدا و پیغمبـر اطاعـت کنیـد، و از صـاحبان امـر مسلمان فرمانبرداری نماییـد و اگـر در امـری اخـتلاف داشـتید آن را بـه (کلام) خدا و (سنت) پیامبر برگردانید، اگر به خدا و روز رسـتاخیز ایمـان دارید. این کار برای شما بهتر است و عاقبت نیک تری دارد.»

علمای اسلام در مسائل فراوانی با یکدیگر اختلاف نظـر دارنـد. اگـر قرار باشد به دلیل مخالفت یـک مجتهـد بـا یـک حـدیث در برگیرنـده ی وعید، اعتقاد به آن وعید، و یا عمل به مفاد آن حدیث به کلـی متـروک و به ورطه ی فراموشی سپرده شود، لاجرم منکری به منصه ظهور مـی رسـد، که چه بسا به کفر و خروج از دین توصیف شود و این منکر اگـر بزرگتـر از خطای قبلی نباشد، کمتر از آن هم نیست. بنابراین ضروری است که بـه تمام کتـاب خـدا ایمـان آوریـم. و از همـه آنچـه کـه پروردگارمـان نـازل فرموده، پیروی کنیم. و موضع گیری ما بـه گونـه ای نباشـد کـه حـاکی از ایمـان بـه بخـشی از کتـاب خـدا و تـرک قـسمتی از آن باشـد. نگـرش و رویکرد ما در قبال سنت به طریقی نباشـد کـه قلـوب مـا در برابـر اتبـاع از

قسمتی از سنت نرم ومطیع باشد و به خاطر پای بندی به عادت ها و خواهش های نفسانی از پذیرش بخشی از آن سرباز زند، زیرا چنین رویکردی به منزله ی خروج از صراط مستقیم و گام نهادن در مسیر گمراهان و مغضوبین الهی است.

خداوند ما را در انجام گفتار و اعمال محبوب و مورد رضای خودش، و موجب خیر و برکت برای ما و همه مسلمانان توفیق دهد.

والحمدلله رب العالمین. و صلی الله علی محمد، خاتم النبیین و علی آله و اصحابه المهتدین و ازواجه امهات المومنین، والتابعین لهم باحسان الی یوم الدین.

نمایهٔ احادیث و روایات*

قَالَ النَّبِیُّ صلی الله علیه و سلم فِی الْمَجُوسِ: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ اَهلَ الْکِتابِ» ص ۳۲

عَنْ رَسُولِ الله صلی الله علیه و سلم فِی الطَّاعُونِ: «اِذَا وَقَعَ بِاَرْضٍ وَ اَنْتُم بِهَا فَلاَ تَخرُجُوا فِراراً مِنْهُ، وَ اِذَا سَمِعتُمْ بِهِ بِاَرْضٍ فَلاَ تَقْدِمُوا عَلَیْهِ» ص ۳۲

عَنْ النَّبِیِّ صلی الله علیه و سلم: «اِنَّهُ یَطْرَحُ الشَّکَّ وَ یَبْنِی عَلَی مَا اسْتَیْقَنَ» ص ۳۲

عَنِ النَّبِیِّ صلی الله علیه و سلم: «اِذَا شَکَّ اَحَدُکُمْ فِی صَلاَتِهِ، فَلَمْ یَدْرِ، اَ واحِدَةً صَلَّی، اَمْ اِثْنَیْنِ، فَلْیَجْعَلْهَا واحِدَةً...» ص۳۳، پ ۱

کَانَ النَّبِیُّ صلی الله علیه و سلم اِذَا عَصَفَ الرِّیحُ قَالَ: «اَللَّهُمَّ اِنِّی اَسْأَلُکَ خَیْرَهَا وَخَیْرَ مَا فِیهَا وَ خَیْرَ مَا اُرْسِلَتْ بِهِ، وَ اَعُوذُ بِکَ مِنْ شَرِّهَا وَ شَرِّ مَا فِیهَا وَ شَرِّ مَا اُرْسِلَتْ بِهِ» ص۳۳ پ۲

عَنْ اَبِی هُرَیرة رضی الله عنه قَال: سَمِعْتُ رَسولَ الله صلی الله علیه و سلم یَقُولُ: «اَلرِّیحُ مِنْ رَوْحِ الله تَأتِی بِالرَّحمَةِ وَ تَأتِی بِالْعَذاب فَاِذَا رَأَیْتُمُوهَا فَلاَ تَسُبُّوهَا وَ سَلُوا اللهَ خَیْرَهَا، وَاسْتَعِیذُوا بِالله مِنْ شَرِّهَا» ص۳۳ پ۲

قَالَ النَّبِیُّ صلی الله علیه و سلم فِی الدِّیَةِ: «هَذِهِ وَ هَذِهِ سَواءٌ یَعنِی اَلْاِبهامُ وَ الْخِنصِرُ» ص ۳۴

* شامل اکثر احادیث و روایات متن کتاب.

قالَتْ عایشةُ رضی الله عنها: «طَیَّبتُ رَسُولَ اللهِ لِاِحرامِهِ قَبلَ اَنْ یُحْرِمَ وَ لِحِلِّهِ قَبلَ اَنْ یَطُوفَ (بالبیت)» ص۳۴

اِنَّ ابابکر رضی الله عنه سَمِعَ النَّبیَّ صلی الله علیه و سلم قَالَ: «مَا مِنْ رَجُلٍ یَذْنَبُ ذَنْباً فَیَتَوَضَّأُ فَیُحْسِنُ الْوُضُوءَ ثُمَّ یُصَلِّی رَکعَتَیْنِ، ثُمَّ یَسْتَغفِرُ اللهَ اِلاَّ غُفِرَ لَهُ» ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآیةَ: «وَ الَّذِینَ اِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً اَوْ ظَلَمُوا اَنْفُسَهُمْ ذَکَرُوا اللهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِم....» ص۳۶ پ۱

عَن انس رضی الله عنه: «نَهَی رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و سلم عَنِ الْمُحاقَلَةِ وَ الْمُخاضَرَةِ وَ الْمُلامَسَةِ وَ الْمُنَابَذَةِ وَ الْمُزابَنَةِ» ص۴۶ پ۲

عَن جابر رضی الله عنه: «اِنَّ النَّبِیَّ صلی الله علیه و سلم نَهَی عَنِ الْمُحاقَلَةِ وَ الْمُزابَنَةِ وَ الْمُخابَرَةِ» ص ۴۶ پ۲

عَنِ النَّبِیِّ صلی الله علیه و سلم: «لاَ طَلاقَ وَ لاَ عِتاقَ فِی اِغْلاقٍ» ص ۴۶

عبدالله بن عمر رضی الله عنهما قَالَ: «نَزَلَ تَحرِیمُ الْخَمْرِ، وَ اِنَّ بِالْمَدِینَةِ یَوْمَئِذٍ لَخَمسَةُ اَشْرِبَةٍ، مَا فِیهَا شَرَابُ الْعِنَبِ» ص ۴۸ پ ۱

عَنْ عُمَرَ بن الخطَّابِ رضی الله عنه اَنَّهُ قَالَ فِی خُطبَتِهِ عَلَی مِنبَرِ رَسُولِ اللهِ صلی الله علیه و سلم: «اَیُّهَا النَّاسُ اَنَّهُ نَزَلَ تَحرِیمُ الْخَمرِ وَ هِیَ خَمسَةٌ: اَلْعِنَبُ، وَ التَّمْرُ، وَ الْعَسَلُ، وَ الْحِنْطَةُ وَ الشَّعِیرُ، وَ الْخَمرُ مَا خَامَرَ الْعَقلَ» ص ۴۸ پ۱

انس بن مالک رضی الله عنه قَالَ: «اِنَّ الْخَمرَ حُرِّمَتْ وَ الْخَمرُ یَوْمَئِذٍ الْبُسْرَ وَ التَّمْرُ» ص ۴۸ پ۱

اَنَّ رسولُ اللهِ صلی الله علیه و سلم قَالَ: «اَلْمُکاتَبُ یُعْتَقُ بِقَدْرِ مَا اَدَّی، وَ

يُقامَ عَلَيْهِ الْحَدُّ بِقَدرِ مَا عُتِقَ مِنهُ وَ يُورَثُ بقَدرِ مَا عُتِقَ مِنْهُ» ص ۵۳

ابن عباس: «يُوشَكُ اَنْ تُنْزَلَ عَلَيْكُمْ حِجارَةٌ مِنَ السَّماءِ اَقُولُ: قَالَ رَسولُ اللهِ وَ تَقُولُونَ: قَالَ اَبُوبكر و عُمَر؟!» ص ۵۹

ان النبی صلی الله علیه و سلم قال: «اِذَا اِجْتَهَدَ الْحاكِمُ فَاصابَ فَلَهُ اَجرانِ، و اِذَا اِجْتَهَدَ فَاخطَأَ فَلَهُ اَجرٌ» ص ۶۱

قال النبی صلی الله علیه و سلم: «الْقُضَاةُ ثَلاثَةٌ قَاضِيَانِ فِى النَّارِ وَ قَاضٍ فِي الْجَنَّة ، فَاَمَّا الَّذِی فِی الْجَنَّة، فَرَجُلٌ عَلِمَ الْحَقَّ وَ قَضَى بهِ، وَ اَمَّا اللَّذانِ فِي النَّارِ: فَرَجُلٌ قَضَى لِلنَّاسِ عَلَى جَهلٍ وَ رَجُلٌ عَلِمَ الْحَقَّ وَ قَضَى بخَلافِهِ» ص ۶۷

قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: «الْقُضَاةُ ثَلاثَةٌ: واحِدٌ فِى الْجَنَّة وَ اِثْنانِ فِي النَّارِ، فَامَّا الَّذی فِی الْجَنَّة، فَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَقَضَى بِهِ، وَ رَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ، فَجارَ فِی حُكمِهِ، فَهُوَ فِی النَّارِ، وَ رَجُلٌ قَضَى لِلنَّاسِ عَلَى جَهلٍ فَهُوَ فِی النَّارِ» ص ۶۷، پ ۱

قالتْ عايشةُ رضی الله عنها لِامْرَأَةِ اَبِی اسحاق السبيعی: «اَبْلِغِی زَيْدَ بْنَ اَرقَمَ اَنَّه قَدْ اَبْطَلَ جِهادَهُ مَعَ رَسولِ اللهِ صلی الله علیه و سلم اِلاَّ اَنْ يَتُوبَ» ص ۷۱

عَنِ النَّبِیِّ صلی الله علیه و سلم اَنَّهُ قَالَ: «لَعَنَ اللهُ آكِلَ الرِّبا وَ مُوكِلِهِ، وَ شاهِدَيهِ و كاتِبَهُ» ص ۷۶

عَنِ النَّبِیِّ صلی الله علیه و سلم اَنَّهُ قَالَ لِمَنْ بَاعَ صَاعَيْنِ بِصاعٍ يَداً بِيَدٍ: «اَوِّه، عَيْنُ الرِّبا» ص ۷۶

قَالَ النَّبِیُّ صلی الله علیه و سلم: «اِنَّمَا الرِّبَا فِی النَّسِیئَة» ص۷۶

عَنِ النَّبِیِّ صلی‌الله‌علیه و سلم قَالَ: «مَا کَانَ نَسِیئَةً فَهُوَ رِباً فَرُدُّوهُ» ص ۷۶، پ۲

عَنِ النَّبِیِّ صلی‌الله‌علیه و سلم قَالَ: «مَنْ اَتَی اِمْرَءَةً فِی دُبُرِهَا فَهُوَ کافِرٌ بِمَا أُنْزِلَ عَلَی مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و سلم» ص۷۷

ابن عباس: سَمِعتُ رسولَ الله صلی الله علیه و سلم یَقُولُ: «اَتَانِی جِبرِیلُ فَقَالَ: یَا محمدُ صلی الله علیه و سلم! اِنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ لَعَنَ الْخَمْرَ وَ عاصِرَهَا وَ مُعْتَصِرَهَا وَ شارِبَهَا وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحمولَةُ اِلَیْهِ وَ بایِعَهَا وَ مُبتاعَهَا وَ ساقِیهَا وَ مُستَقِیهَا» ص۷۷

عَنِ النَّبِیِّ صلی‌الله‌علیه و سلم قَالَ: «کُلُّ شراب اَسکَرَ فَهُوَ خَمْرٌ» ص۷۷

عَنِ النَّبِیِّ صلی‌الله‌علیه و سلم قَالَ: «کُلُّ مُسکرٍ خَمرٌ» ص۷۷

عمر رضی الله عنه: «اَلْخَمْرُ مَا خَامَرَ الْعَقلَ» ص۷۷

عَنِ النَّبِیِّ صلی‌الله‌علیه و سلم قَالَ: «کُلُّ مُسْکرٍ خَمرٌ وَ کُلُّ مُسْکرٍ حرامٌ» ص۷۸

اِنَّ رسولَ الله صلی الله علیه و سلم قَالَ: «لَعَنَ اللهُ الْیَهُودَ، حُرِّمَتْ عَلَیْهِمْ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا فَباعُوهَا وَ اَکَلُوا اَثْمانَهَا» ص۷۸

قَالَ النَّبِیُّ: «اِنَّ الَّذِی یَشْرَبُ فِی آنِیَةِ الْفِضَّةِ اِنَّمَا یُجَرجِرُ فِی بَطنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ» ص۷۹

قَالَ النَّبِیُّ صلی الله علیه و سلم: «اِذَا اِلْتَقَی الْمُسْلِمانِ بِسَیْفَیْهِمَا فَالْقاتِلُ وَ الْمَقتولُ فِی النَّارِ» ص۷۹

قَالَ النَّبِیُّ صلی الله علیه و سلم: «ثَلاثَةٌ لا یُکَلِّمُهُمُ اللّهُ وَلا یَنْظُرُ إِلَیْهِمْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ وَ لایُزَکِّیهِمْ وَ لَهُمْ عَذابٌ اَلِیمٌ: رَجُلٌ عَلَی فَضْلِ ماءٍ یَمْنَعُهُ اِبْنَ السَّبِیلَ فَیَقُولُ اللهُ لَهُ: اَلیَومَ اَمنعُکَ فَضْلِی، کَمَا مَنَعْتَ فَضْلَ مَا لَمْ تَعْمَلْ یَداکَ وَ رَجُلٌ بَایَعَ اِماماً لاَ یُبایِعُهُ اِلاَّ لِدُنیَا، اِنْ اَعطاهُ رَضِیَ وَ اِنْ لَمْ یُعْطِهِ سَخِطَ وَ رَجُلٌ حَلَفَ عَلَی سَلْعَةٍ بَعدَ الْعَصْرِ کَاذِباً لَقَدْ اُعْطِیَ بِهَا اَکْثَرَ مِمَّا اَعْطَی» ص۸۰

قال النبی صلی الله علیه و سلم: «لَعَنَ اللهُ الْمُحَلِّلَ وَ الْمُحَلَّلْ لَهُ» ص۸۱

اَنَّ رسولَ اللهَ صلی الله علیه و سلم قَدْ قَالَ: «مَن ادَّعَی اِلَی غَیْرِ اَبِیهِ وَ هُوَ یَعلَمُ اَنَّهُ غَیْرُ اَبِیهِ فَالْجَنَّةُ عَلَیهِ حرامٌ» ص۸۲

قَالَ رسولُ اللهِ صلی الله علیه و سلم: «مَن ادَّعَی اِلَی غَیْرِ اَبِیهِ اَوْ تَوَلَّی غَیْرَ مَوالِیهِ فَعَلَیْهِ لَعنَةُ اللهِ وَ الْمَلائِکَةِ وَ النَّاسِ اَجمَعِینَ، لاَیَقبَلُ اللهُ مِنهُ صَرْفاً وَ لاَ عَدْلاً» ص ۸۲

قَالَ النَّبِیُّ صلی الله علیه و سلم: «اَیَّمَا اِمرَأَةٍ نَکَحَتْ مِنْ غَیْرِ اِذْنِ وَلِیِّهَا فَنِکاحُهَا باطِلٌ» ص۹۳

عَنِ النَّبِیِّ صلی الله علیه و سلم اَنَّهُ قَالَ: « لَعَنَ اللّهُ زَوَّارَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُتَّخِذِینَ عَلَیْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ» ص۹۴

عَنِ النَّبِیِّ صلی الله علیه و سلم اَنَّهُ قَالَ: «لَعَنَ اللهُ الَّذِینَ یَأتُونَ النِّساءَ فِی مَحَاشِّهِنَّ» المحاش جمع محشة، و هی الدبر ص ۹۵

قَالَ رسولُ اللهِ صلی الله علیه و سلم: «مَلعُونٌ مَنْ اَتَی اِمْرَأَتَهُ فِی دُبُرِهَا» ص۹۵، پ۱

عَنِ النَّبِیِّ صلی الله علیه و سلم أَنَّـهُ قَـالَ: «اَلجالِـبُ مَـرزُوقٌ وَ الْمُحتَكِـرُ مَلعُونٌ» ص۹۵

قَالَ رسولُ اللهِ صلی الله علیه و سلم: «مَنْ اِحتَكَرَ فَهُوَ خَـاطِىء» والخـاطی هو الآثم» ص۹۵،پ۲

قَالَ النَّبِیُّ صلی الله علیه و سلم: «مَنْ جَرَّ إِزارَهُ خُـيَلاءِ لا يَنْظُـرُ اللّـهُ إِلَيْـهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» ص۹۵

قال النبی: «ثَلاثَةٌ لايُكَلِّمُهُمْ اللهُ وَ لايَنْظُرُ اللّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُـمْ عَـذَابٌ أَلِـيمٌ : الْمُـسْبِلُ إِزارَهُ، وَالْمَنَّـانُ، وَالْمُنْفِـقُ سِـلْعَتَهُ بِـالْحَلِفِ الْكَاذِبِ» ص۹۵

قال رسول الله صـلی الله عليـه و سـلم: «لَعَـنَ اللهُ الْواصِـلَةَ وَ الْمَوصُـولَةَ» ص۹۶

قال النبی صلی الله علیه و سلم: «لَعَنَ اللهُ الواصِلَةَ وَ الْمُـسْتَوصَلَةَ» ص۹۶، پ۲

قال النبی صلی الله علیه و سلم: «لَعْنُ الْمُسلِمِ كَقَتلِهِ» ص۱۰۱

قال النبی صلی الله علیه و سـلم: «سَـبابُ الْمُـسلِمِ فُـسُوقٌ وَ قِتالُـهُ كُفـرٌ» ص۱۰۱

قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: «اِنَّ الطَّعَّـانِينَ وَاللَّعَّـانِينَ لاَ يَكُونُـونَ يَومَ الْقِيامَةِ شُفَعاءُ وَ لاَ شُهَداء» ص۱۰۱

ان رسول الله صلی الله علیه و سلم: قال: «لا يَنبَغِی لِصِدِّيقٍ اَنْ يَكُونَ لَعَّانًا» ص۱۰۱

قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: «لَیسَ الْمُؤمِنُ بِالطَّعَّانِ وَ لاَ اللَّعَّانِ وَ لاَ الْفاحِشَ وَ لاَ الْبَذِی» ص۱۰۱

قال النبی صلی الله علیه و سلم: «لَعنُ الْمؤمِنِ کَقَتلِهِ» ص۱۰۱، پ۱

قال النبی صلی الله علیه و سلم: «مَا مِن رَجُلٍ یَلعَنُ شَیئاً لَیسَ لَهُ باِهلٍ، الاَّ حارَتِ اللَّعنَةُ عَلَیهِ» ۱۰۱

ابن عباس رضی الله عنه: اِنَّ رَجُلاً لَعَنَ الرِّیحَ عِندَ رَسول الله فَقالَ: «لاَ تَلْعَنِ الرِّیحَ فَاِنَّها مَأمُورَةٌ، مَن لَعَنَ شَیئاً لَیسَ لَهُ بِاَهلٍ رَجَعَتْ اللَّعنَة عَلَیهِ» ص۱۰۱،پ۲

قال النبی صلی الله علیه و سلم: «لَعَنَ اللهُ مَن شَرِبَ الْخَمرَ» ص۱۱۰

قال النبی صلی الله علیه و سلم: «لَعَنَ اللهُ السَّارِقَ» ص۱۱۰

عن النبی: «لَعَنَ اللهُ مَن لَعَنَ والِدَیْهِ، وَ لَعَنَ اللهُ مَن ذَبَحَ لِغَیرِ الله، وَ لَعَنَ اللهُ مَن آوَی مُحْدِثًا، وَ لَعَنَ اللهُ مَن غَیَّرَ مَنارَ الْاَرض» ص۱۱۰، پ۲

قال النبی صلی الله علیه و سلم: «لَعَنَ اللهُ لاوِیَ الصَّدَقَةِ وَالْمُعتَدِی فِیهَا» ص۱۱۱

قال النبی صلی الله علیه و سلم: «مَنْ اَحْدَثَ فِی الْمَدِینَة حَدَثًا، اَوْ آوَی مُحدِثاً فَعَلَیهِ لَعنَةُ الله وَالمَلائِکَةِ وَالنَّاس اَجمَعِین» ص۱۱۱

قال النبی صلی الله علیه و سلم: «لاَ یَدخُلُ الْجَنَّةَ مَن کانَ فِی قَلبِهِ مِثقالَ ذَرَّةٍ مِن کِبْر» ص۱۱۱

قال النبی صلی الله علیه و سلم: «مَنْ غَشَّ فَلَیسَ مِنَّا» ص۱۱۱،پ۱

قال النبی صلی الله علیه و سلم: «مَنْ غَشَّنَا لَیسَ مِنَّا» ص۱۱۱

قال النبی صلی الله علیه و سلم: «مَنِ ادَّعَی اِلَی غَیرِ اَبِیهِ، اَوْ تَوَلَّی غَیرَ مَوالِیهِ، فَالْجَنَّةُ عَلَیهِ حَرامٌ» ص ۱۱۱

قال النبی صلی الله علیه و سلم: «مَنْ حَلَفَ عَلَی یَمِینٍ کاذِبَةٍ لِیَقْطَعَ بِهَا مالَ امْرءٍ مُسلِمٍ لَقِیَ اللهَ وَ هُوَ عَلَیهِ غَضْبانٌ» ص۱۱۱

قال النبی صلی الله علیه و سلم: «مَنِ اسْتَحَلَّ مالَ امْرءٍ مُسلِمٍ بِیَمِینٍ کاذِبَةٍ، فَقَد اَوْجَبَ اللهُ لَهُ النَّارَ وَ حَرَّمَ عَلَیهِ الْجَنَّةَ» ص۱۱۲

قال النبی صلی الله علیه و سلم: «لا یدخل الجنه قاطع رحم» ص۱۱۲

اصطلاحات اصول فقه و علوم حدیث[1]

اجماع: در لغت به معنی عزم و تصمیم گیری و اتفاق است، و در اصطلاح عبارت است از: اتفاق همه ی مجتهدان و صاحب نظران امت اسلامی، بعد از وفات پیامبر خدا، در عصری از عصور بر یک امر دینی. اجماع بر دو نوع است: اجماع قولی یا فعلی و اجماع سکوتی.

استصحاب: در لغت به معنی همراه داشتن است، و در اصول بقای حکم به حالت اول است، به سبب این که چیزی که صلاحیت تغییر دادن آن را داشته باشد، وجود ندارد؛ مثل استصحاب آنچه که شرع و عقل دلالت بر ثبوت آن دارند؛ مانند: مالکیت کالا برای خریدار پس از جریان عقد معامله و دوام آن.

تخصیص: در لغت به معنی منفرد ساختن فردی از افراد به چیزی است.

---

[1]. منابع: دکتر وهبه الزحیلی، الوجیز فی اصول الفقه؛ دکتر صبحی صالح، علوم الحدیث و مصطلحه؛ عبدالکریم محمد، مبانی فقه؛ ابوالوفا کانیمکشانی، اصول فقه شافعی.

چنان که خداوند می فرماید: «واللهُ یَختَصُّ بِرَحمَتِهِ مَنْ یَشاءُ» [بقره/۱۰۵] «و خداوند کسی را که بخواهد به رحمت خود مخصوص می دارد» و در اصطلاح عبارت است از: خارج ساختن بعضی افراد که تحت عموم خطاب وارد می شود. تخصیص با توجه به دلیلی، دال بر این است که مقصود از لفظ عام، بعضی از افراد است، نه همهٔ آنها.

حدیث حسن: حدیثی است که تمام اوصاف صحیح در آن جمع است، جز این که ضبط روای آن به قوت ضبط روای صحیح نیست.

حدیث صحیح: حدیثی است که آن را راوی عادل و ضابط از شخصی مانند خود با اتصال تا نهایت سند، بدون این که در آن شذوذ و یا علتی باشد، نقل کند.

حدیث ضعیف: حدیثی است که یک یا بیشتر از صفات حدیث حسن و صفات حدیث صحیح را نداشته باشد. مسلمانان اتفاق دارند که عمل به حدیث ضعیف در اعتقادات و احکام روا نیست.

حدیث متواتر: تواتر در لغت به معنی آمدن یکی یکی همراه با تأنی است. و حدیث متواتر حدیثی است که در هر طبقه از سلسله ی راویان آن، تعداد زیادی از راویان، آن را روایت کنند به طوری که احتمال اجتماع و اتفاق و تبانی آنان بر دروغ نرود، و برای شنونده نسبت به آنچه روایت می کنند یقین حاصل گردد. برای صحت تواتر وجود چهار شرط در راویان لازم است:

۱ـ راویان به روایت خود یقین داشته باشند. ۲ـ علم آنها متکی به محسوسات باشد، نه بر معقولات. ۳ـ تعداد آنها طوری باشد که عادتاً

امکان تبانی آنها بر دروغ نباشد. ۴ـ اول، وسط و آخر سند (همه طبقه های راویان) در امور سه گانه فوق برابر باشند. جمهور اصولیان بر آنند که خبر متواتر مفید علم ضروری است.

حدیث مرفوع: حدیثی است که به پیامبر نسبت داده شده است و متن آن به گفتار، یا کردار، و یا تقریر پیامبر اشاره کرده است. یکسان است که راوی نهایی حدیث یک صحابی، یا تابعی و یا افراد دیگری باشد و یا اسناد آن متصل و یا غیر متصل باشد، لذا به اعتبار حالاتی که دارد ممکن است ضعیف یا حسن و یا صحیح باشد.

حدیث واحد (آحاد): آحاد در لغت جمع احد به معنی یک و فرد است و حدیث واحد به حدیثی گفته می شود که لااقل فاقد یک شرط از شروط حدیث متواتر باشد.

اصل بر این است که حدیث واحد مفید ظن است، و در شنونده ایجاد ظن (گمان غالب) می کند. ممکن است شنونده با وجود قرائنی به علم یقین هم برسد.

حقیقت: چنانچه یک لفظ برای همان معنایی که وضع شده است، به کار رود، گویند در معنی حقیقی خود به کار رفته است، مثلاً: کلمه ماه برای جرم آسمانی ای که شب ها نورافشانی می کند، وضع شده است. هر گاه به همین معنی به کار رود، حقیقت است.

خاص: ضد عام است. عام بر بیش از یکی بودن حصر دلالت می کند و خاص عبارت از لفظی است که بر یکی دلالت میکند.

ظاهر: لفظی است که دارای چند معنی است اما دلالت آن بر یکی از آن معانی قوی‌تر است. اصل بر این است که باید به معنای قوی و ظاهر عمل

کرد، مگر آن که دلیلی قوی دال بر این باشد که مقصود از لفظ: معنای ضعیف و دورتر است، چنانچه لفظ بر معنای ضعیف تر حمل شود، مؤول نامیده می شود.

عام: عموم در لغت به معنی فرا گرفتن است. عام مأخوذ از عموم و به معنی فراگیر و شامل است. و در اصطلاح، عام عبارت است از: یک لفظ که از یک جهت بدون حصر یکدفعه بیش از دو تا را برساند.

قیاس: در لغت به معنی اندازه گیری چیزی به چیزی است، مثل: اندازه گیری پارچه به متر. و در اصطلاح عبارت است از: سرایت کردن حکم یک مسأله به مسأله دیگر، به سبب وجود علت مشترکی که در هر دو مسأله وجود دارد.

قیاس چهار رکن دارد: ۱ـ اصل (مقیس علیه): آن چیزی که چیز دیگری بر آن حمل و قیاس شود. ۲ـ فرع (مقیس): آن چیزی است که قیاس بر چیز دیگری شده است. ۳ـ علت: خاصیت مشترکی است که باعث قیاس فرع بر اصل شده است. ۴ـ حکم: حکمی که به واسطه ی علت مشترک به فرع سرایت می کند.

از نظر برخی قیاس از نظر قوت و ضعف دو قسم است: جلی و خفی.

قیاس جلی: در نزد شافعی عبارت از قیاسی است که به طور قاطع فارق میان اصل و فرع در آن الغا شده، و احتمال تأثیر فارق در حکم، ضعیف و خیلی دور و بعید باشد. برخی گویند قیاسی است که حکم در مقیس علیه (اصل) تصریح شده باشد و لذا «قیاس مصرح العله» هم گفته می شود.

مشترک: لفظی است که برای دلالت بر دو معنا، یا بیشتر وضع شده است و دو شرط تعدد وضع و تعدد معنی را دارا می باشد، مثل لفظ «عین» که

در لغت برای معانی متعدد: چشم، چشمه، جاوسوس، خورشید، طلا و ... وضع شده است. مجتهد باید با توجه به قرائن لفظی یا حالیه یکی از معانی را ترجیح دهد.

مَجاز: چنانچه یک لفظ برای معنایی غیر از آنچه که برای آن وضع شده به کار رود، می گویند لفظ در معنی مجاز استعمال شده است؛ مثلاً: اگر به شخصی به جهت زیبایی اش ماه گفته شود، کلمه ماه به صورت مجاز به کار رفته است.

مجمل: لفظی است که چند معنی را به صورت مساوی می رساند، و معنی آن مردد بین دو یا چند احتمال است، و برای حمل آن به یک معنی معین نیاز به دلیل و قرینه می باشد؛ مانند: لفظ (قرء) که هم به «طُهر» وهم به «حیض» گفته می شود. حکم مجمل این است که عمل به آن جایز نیست مگر این که دلیلی برای انتخاب یک معنی اقامه شود، و معلوم گردد کدامیک از معانی آن مقصود بوده است.

مطلق: لفظی است که مدلول آن در جنس خود شایع، و محتمل افراد مختلفی است، به صورتی که می شود همه ی آنها مقصود باشد، یا بعضی از آنها، مانند «رجل» که بر هر فردی که کوچکترین صفت رجولت در او باشد، اطلاق می شود، همان طور که بر کامل آن.

مفهوم: مدلولی است که در کلام نیست، ولی از کلام استنباط و فهمیده می شود. مدلولی که مستقیماً از لفظ کلام فهمیده می شود، منطوق نامیده می شود. خداوند می فرماید: «لا تقل لهما اف» [اسراء/۲۳] «به پدر و مادر اف مگو» ترجمه آیه منطوق است، و مفهوم مستنبط از این کلام این است

که به طریق اولی نباید پدر ومادر را کتک زد.

مقید: لفظی است که مدلولی خاص و معین دارد، مانند: محمد و رجل طویل (بر عکس مطلق).

نسخ: در لغت نابود کردن، و یا نابود کردن و جایگزین ساختن است. و در اصطلاح عبارت است از: منع استمرار حکم خطاب سابق شرع به خطاب شرعی دیگری که بعد از آن می آید. خطاب سابق که حامل حکم اولی است، منسوخ، وخطاب دوم که اثر حکم اولی را از بین می برد، ناسخ نامیده می شود.

نص: در لغت به معنی بلند کردن و آشکار ساختن است، و در اصطلاح به لفظی گفته می شود که دلالت آن قطعی است، و فقط یک معنی را می رساند، و نمی توان در آن حال، معنی دیگری را از آن مراد گرفت؛ به سخن دیگر، لفظی است که دلالت آن قطعی و صریح است. حکم نص این است که باید به آن عمل کرد، مگر این که منسوخ بودن آن ثابت گردد، منظور از نص آیه، یا نص حدیث این است که عبارت نقل شده عین آیه ی قرآن، یا متن حدیث است.